COMUN a todas las culturas, la Utopía nace en Occidente como una planta híbrida, generada en el cruce de la creencia paradisíaca y ultramundana de la religión judeocristiana con el mito helénico de una ciudad ideal en la tierra. La imposición de nombre se produce en el siglo XV, en la perspectiva de una cristiandad helenizada.

Frank E. Manuel • Fritzie P. Manuel

El pensamiento utópico en el mundo occidental

I

Antecedentes y nacimiento de la utopía (hasta el siglo XVI)

taurus






El presente estudio de Frank y Fritzie Manuel
constituye la obra definitiva en el análisis sistemático
del pensamiento utópico.
A lo largo de los tres volúmenes
se traza un apasionante recorrido
de la evolución de la Utopía en sus diversos estadios:
género literario, constitución de un Estado
perfectamente estructurado, una disposición de la mente
y los fundamentos religiosos o científicos de una República Universal.
En este primer volumen,
Frank y Fritzie Manuel presentan una introducción general,
«La propensión utópica»,
y las dos primeras partes de su estudio.
En la primera se analizan las fuentes antiguas y medievales,
mientras la segunda está dedicada
a la Edad de Oro de la Utopía: el Renacimiento.
La *Utopía* de Tomas Moro, las Utopías italianas
y la aventura teológico-utópica de Tomas Müntzer
son los principales temas aquí abordados.

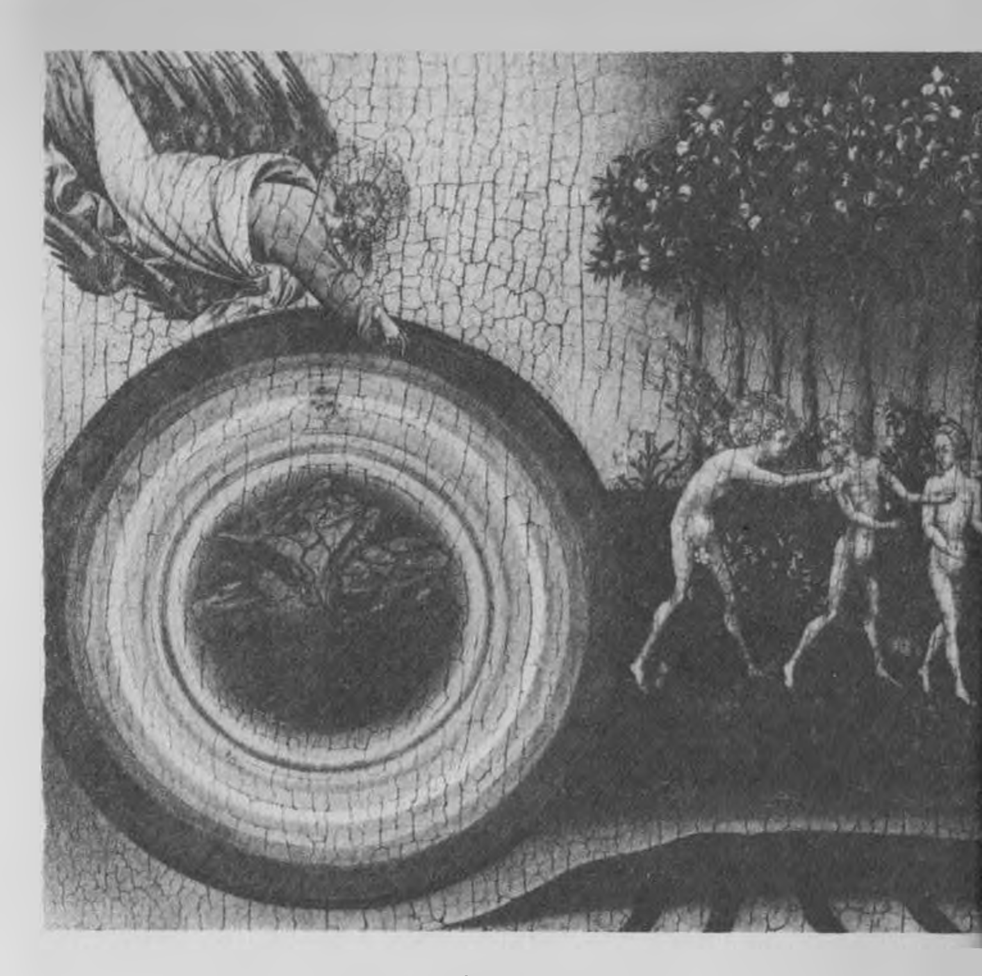


FRANK E. MANUEL
Y
FRITZIE P. MANUEL

EL PENSAMIENTO UTÓPICO EN EL MUNDO OCCIDENTAL
I

Versión castellana
de
BERNARDO MORENO CARRILLO





La expulsión del Paraíso
Giovanni di Paolo, hacia 1445
Metropolitan Museum of Art, Nueva York
(Colección Robert Lehman, 1975)

Titulo original: *Utopian Thought in the Western World*

Editor: The Belknap Press of Harvard University Press,
Cambridge, Mass. (U.S.A.)
ISBN: 0-674-93186-6



Príncipe de Vergara, 81, 1.° - MADRID-6
ISBN: 84-306-1241-6 (tomo I)
ISBN: 84-306-9962-7 (obra completa)
Depósito Legal: M. 4.814-1984
PRINTED IN SPAIN

PRÓLOGO

Nuestro libro consta de siete constelaciones utópicas principales y de algunas otras menos importantes, expuestas por orden cronológico y precedidas de dos exordios, uno metodológico y otro mitológico, y todo ello rematado por una peroración profética. Hemos optado deliberadamente por la forma del ensayo, por prestarse ésta mejor a la selección de variados ejemplos y por sugerir unas líneas generales de desarrollo, a la vez que nos exime de la obligación de ser exhaustivos. En ningún momento hemos pretendido ofrecer listas temáticas completas, lo que el lector podrá encontrar más bien en la bibliografía específica sobre esta cuestión, por cierto cada vez más estudiada. A diferencia de Erasmo, que dice haber terminado su *Elogio de la locura* en el espacio de una semana, a nosotros nos ha llevado la redacción de este libro más de un cuarto de siglo. Ya es hora, pues, de sacarlo a la luz.

Hemos incluido en el libro algunas ilustraciones, con un propósito parecido al que manifiesta Giambattista Vico en su *Ciencia Nueva;* a saber, «con el fin de dar al lector una idea de la obra antes de empezar y permitirle recordar su contenido con mayor facilidad, haciendo uso de su imaginación, después de haber acabado». Consideramos una feliz coincidencia, a este propósito, el que una de las concepciones fundamentales de nuestro estudio se hallara representada en dos fragmentos de una predela, pintada por el sienés Giovanni di Paolo hacia 1445. En el primero aparecen Adán y Eva siendo expulsados del Edén en tanto que Dios Padre señala con el dedo el mapa del desolado mundo adonde van a ser desterrados. Podemos contemplar igualmente cuatro ríos que salen del paraíso terrenal y que simbolizan la idea de la utopía, como si se reflejara en ellos el ansia de volver al estado dichoso del que quedó excluida la humanidad. Al mismo tiempo que el hombre utópico espera re-crear el paraíso en la tierra, aparece consolándose con la visión del paraíso celestial –tema del segundo fragmento de la predela–. Los bienaventurados, envueltos en sus lujosos trajes del siglo XV, pasan el tiempo tranquilamente

conversando en un ameno jardín. El gnóstico Simón el Mago comparó el paraíso con el vientre –analogía reconocible en el mapa de la isla que aparece en la edición de *Utopia* publicada en Lovaina en 1516–. Siempre nos ha interesado la personalidad particular de los distintos creadores de la tradición utópica occidental. De entre los miles de hombres que han renovado el mito del paraíso dentro de unas coordenadas seculares, hemos escogido los retratos de unos pocos, que no deberían por ello dejar en la sombra a sus compañeros de singladura; son los siguientes: Tomás Moro, Juan Amós Comenio, Jean-Jacques Rousseau, Restif de la Bretonne, Charles Fourier, Karl Marx y William Morris.

Las primeras versiones de algunas de las partes del presente libro aparecieron ya en la revista *Daedalus* bajo los títulos de «Utopia and Utopian Thought» (primavera de 1956), «Myth, Symbol and Culture» (invierno de 1976) y «Rousseau for our Time» (verano de 1978). Debemos mucho al editor de *Daedalus*, Stephen R. Graubard, quien ha sido en todo momento para nosotros un amigo fiel a la vez que un crítico honesto. *The Prophets of Paris* se publicó aparte (Harvard University Press, 1962), al igual que «The Philosophers in Doubt», conferencia que se encargó de imprimir la William Andrews Clark Memorial Library (1978), y «Reconsideration: Thomas More», en *The New Republic* (24 de junio de 1978).

Nuestro sincero agradecimiento por haber podido citar las siguientes publicaciones (que aparecerán debidamente mencionadas en las notas): *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More* (Yale University Press, 1963-76); *The Yale Edition of the Selected Works of St. Thomas More* (Yale University Press, 1961-76); Filarete, *Treatise on Architecture*, traducido y editado por John R. Spencer (Yale University Press, 1965); John Donne, *Satires, Epigrams, and Verse Letters*, editado por W. Milgate (con permiso de la Oxford University Press, 1967); Johann Valentine Andreae, *Christianapolis*, traducción de F. E. Held (Oxford University Press, 1916); *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, editado por James B. Pritchard (Copyright 1955 by Princeton University Press; reeditado con permiso del editor); Ernst Herzfeld, *Zoroaster and his World* (Princeton University Press, 1947); A. L. Morton, *The English Utopia* (Lawrence & Wishart, Publishers, Londres, 1952); J. M. Edmonds, *The Fragments of Attic Comedy* (E. J. Brill, Leiden, 1957); *Hesiod*, traducción de Richmond Lattimore (University of Michigan Press; Copyright by the University of Michigan, 1959); S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*, edición revisada (Harper & Row, 1961); J. W. Montgomery, *Cross and Crucible: Johann Valentin Andreae (1586-1654), Phoenix of the Theologians* (Martinus Nijhoff, La Haya, 1973).

La beca de investigación para la Australian National University durante el verano de 1974, así como el año transcurrido en el Institute for Advanced Study de Princeton (1976-77) nos han ayudado mucho en el sentido de poder trabajar ininterrumpidamente en el libro y aprovechar

los jugosos comentarios de tantos compañeros versados en la materia. Nos sentimos especialmente agradecidos al presidente y demás administradores de la Universidad de Brandeis por su constante aliento y por habernos ofrecido la preciosa colaboración de Mrs. Linda M. Schell en la preparación definitiva del libro.

Los errores que se pueden encontrar, o lo fantasioso de algunas interpretaciones, son exclusivamente imputables a nosotros dos por partes iguales. Una de las muchas ventajas que brinda el trabajar en colaboración es la posibilidad de achacar al otro los eventuales errores.

F. E. M.
F. P. M.

INTRODUCCIÓN

LA PROPENSIÓN UTÓPICA



Mapa de la Isla
Utopia, primera edición, Lovaina, 1516
(Biblioteca Pierpont Morgan, Nueva York)

Se oye a menudo hablar a los antropólogos de que los paraísos y las islas afortunadas forman parte esencial del mundo onírico de todos los pueblos salvajes. Se han podido rastrear a lo largo y ancho del Brasil los desplazamientos de la tribu guaraní en busca de la «tierra-sin-mal»; asimismo se han estudiado detenidamente numerosos cultos «cargo» de Asia y África, descubriéndose un maravilloso sincretismo entre los paraísos cristiano e indígena. Ni las utopías pictóricas ni las filosófico-religiosas son patrimonio exclusivo del mundo occidental. El taoísmo, el budismo teravada y la filosofía musulmana medieval abundan en elementos utópicos. Se pueden encontrar tratados enteros acerca de estados ideales, así como numerosas historias sobre deliciosas moradas celestes. entre los chinos, los japoneses, los hindúes y los árabes; sin embargo, la profusión de las utopías occidentales permanece todavía inigualada entre otras culturas. Quizá ello se deba a que los chinos han sido demasiado mundanos y prácticos, y los hindúes demasiado transcendentales, para descubrir una tensión entre los Dos Reinos y resolverla mediante ese mito de un cielo en esta tierra que es precisamente el gozne en torno al cual gira la fantasía utópica.

EN EL PRINCIPIO ERA LA PALABRA

Ya antes de la publicación en 1516 del librito *De Optimo Reipublicae Statu deque Nova Insula Utopia Libellus Vere Aureus*, Tomás Moro y su amigo se venían refiriendo a él con el nombre de «Nusquama», adverbio del latín clásico que significa «en ninguna parte». Pero el futuro santo se vio posteriormente presa de la moda del neologismo y así, para construir su *Utopia*, combinó el griego *ou*, que sirve para expresar una negación en general –y al que daría la forma latina *u*–, con el término también griego *topos*. Con la bonita letra de molde con que aparece escrito un poema en

lengua utópica en un tono autocongratulador, el poeta laureado de la isla exponía que su país merecía ser llamado con el nombre de «Eutopia», con la *eu* griega que connota un amplio espectro de atributos positivos, y que van de lo bueno, pasando por lo próspero, a lo ideal y perfecto. Budé, el gran humanista francés admirador de la obra de Moro, contribuyó aún más a la confusión señalando en su carta de felicitación al autor escrita en latín que él había oído llamar a este lugar con el nombre de «Udepotía» o «país del jamás» –también con términos griegos–. Por último, Germain de Brie, conocido también como Brixius, autor del sarcástico *Antimorus*, dirigió sus diatribas tanto contra el título griego de Tomás Moro como contra todas las nuevas palabras insertas en el texto latino. En el transcurso de los siglos no han perdido las utopías la complejidad de la nomenclatura original.

Durante los siglos XVI y XVII, las obras descriptivas que imitaban la *Utopia* fueron llamadas utopías, con minúscula, y casi todas tomaban prestadas las imágenes literarias que el propio Moro había recibido de Luciano de Samosata, quien a su vez las había heredado de las novelas helenísticas, muchas de las cuales habían desaparecido. La invención de la imprenta divulgó las traducciones de este tipo de historietas de una lengua europea a otra, las cuales acabaron convirtiéndose en un sólido corpus cada vez más extenso y cuyas fórmulas y conceptos se pueden fechar históricamente, siendo igualmente posible trazar un mapa de sus sucesivas modificaciones. Los principales elementos son un naufragio o desembarque fortuito en las costas de lo que resultará ser una república ideal, el regreso a Europa y la subsiguiente comunicación sobre lo visto. Las obras consideradas «utopías propiamente dichas» por los bibliógrafos se pueden disponer por orden cronológico, formando una secuencia en la que se aprecia una clara imitación de los predecesores.

La clasificación de la utopía moriana como forma de retórica y modo de conocimiento fue emprendida desde 1595 por Sir Philip Sidney en su *Defence of Poesie*. Comparó la utopía con la poesía, colocando a ambas por encima de la filosofía y la historia por ser más persuasivas a la hora de conducir a los hombres a la virtud que los sesudos razonamientos filosóficos: «Pero, ni aun en la más excelente determinación del bien puede el consejo de los filósofos orientar al príncipe de manera tan acertada como el novelado Ciro de Jenofonte, ni al hombre virtuoso en los peligros de la vida como el Eneas de Virgilio, ni a toda la res pública como la Utopía de Tomás Moro.» Cortesano de la reina Isabel y miembro leal de la Iglesia de Inglaterra, Sidney sorteó diestramente lo que se podía haber calificado de simpatías peligrosas por los ideales políticos de un papista ejecutado por traición, sin dejar por ello de romper una lanza en favor la obra de Moro. «Y digo esto porque Sir Thomas Moore erró como hombre y no como poeta; en efecto, su modo de imaginar una república perfecta fue encomiable, aunque luego no lo llevara a la práctica.»[1] Sidney

---

[1] SIR PHILIP SIDNEY, *Defence of Poesie* (1595), en *The Complete Works*, III (Cambridge, Cambridge University Press, 1923), 15.

aplicó igualmente a la utopía el contenido de sustanciosa definición de poesía: «una pintura que habla, con el doble objeto de enseñar y deleitar»[2]. El término «utopía» se abrió paso con gran rapidez entre las demás lenguas de Europa. A principios del siglo XVII no era raro el que grandes escritores –Cervantes y Shakespeare, por ejemplo– interpolaran un episodio utópico o hiciesen alusión a determinados conceptos utópicos. Francis Bacon se creyó en la obligación de mofarse de las utopías y de colocar a su *Nueva Atlántida* la etiqueta de fábula, si bien los compendiadores de su tiempo lo incluyeron en la lista «utópica» junto con Moro y Campanella.

Antes de acabarse el siglo XVI, la forma adjetival «utópico» había cobrado ya carta de naturaleza de modo que, en los casos en que no se empleaba como epíteto meramente despectivo, connotando un capricho ilimitado o una noción quimérica, podía referirse a un estado psicológico ideal o a la capacidad de idealización. El empleo que hace de ella John Donne, uno de los descendientes de Moro, demuestra una sutil extensión para expresar una actitud emotiva general. En una carta en verso a Sir Henry Wotton, que había pasado varios años en las cortes de Venecia y Florencia, escribe el poeta: «Pienso que, si los hombres que viven en estos lugares se atreviesen a buscarse a sí mismos y a restaurar sus propias vidas, se saludarían como si fuesen desconocidos, al ver que los jóvenes utópicos se han tornado viejos italianos»[3].

Ya entrado el siglo XVII, la palabra utopía no se restringía solamente a una pintura que habla o a un retrato narrativo de un modo de vida tan esencialmente bueno y tan acorde con los más profundos anhelos del hombre que no podía por menos de suscitar una aprobación inmediata y casi instintiva. También podía referirse a los principios básicos de una sociedad óptima expuestos y defendidos ya por el propio autor ya por varios interlocutores suyos. Utopía llegó también a denotar programas y plataformas generales de sociedades, códigos y constituciones ideales que prescindían por completo de aparatos ficticios. Cuando la utopía discursiva y argumentativa ocupaba un lugar junto a la pintura que habla, la línea de demarcación entre un sistema utópico y la teoría político-social resultaba a menudo borrosa. En *A Voice in Rhama* (1647), Peter Chamberlen, médico real inglés y hombre de la Quinta Monarquía –combinación no tan improbable como podría creerse– puso por escrito sus esperanzas de que el mundo volviera a su «primera simplicidad» o a una «utopía cristiana». Tanto John Milton en su *Apology for Smectymnuus* (1642) como su amigo Samuel Hartlib, nombrado por el Parlamento «proyectista» oficial, emplearon la palabra utopía en el sentido de modelo de una república ideal. En la utopía pansófica de Campanella, Andreae, Comenio y Leibnitz, los lindes de una república cristiana ideal se en-

---

2 *Ibid.*, p. 9.

3 John DONNE, *The Satires, Epigrams and Verse Letters*, ed. W. Milgate (Oxford, Clarendon Press, 1967), p. 72. El poema ha sido fechado en 1597 o principios de 1598.

sancharon para abrazar al mundo entero. Mientras que los comentarios religiosos sobre a qué se parecería el paraíso celestial seguían su libre curso, alimentando así una tradición de dos mil años, la concepción de un milenio como sociedad real en la tierra extendiéndose durante un determinado período de tiempo dio origen a especulaciones sobre qué acontecimientos ocurrirían en esa época venturosa, qué gobiernos serían los instituidos y cuáles serían las relaciones sociales en vigor. Cuando se relegaba a un segundo plano este modo de profecía vagamente oracular en el siglo XVII, la utopía milenarista podía responder a cuestiones reales y concretas. Los hombres de la Quinta Monarquía inglesa llegaron incluso a establecer una política arancelaria específica para su milenio.

Hacia finales del siglo XVIII, y en una Europa cada vez más descristianizada –aun cuando seguían percibiéndose brotes de las utopías de islas y valles cercados, que venían a espolear a numerosos grupos de soñadores-despiertos–, cobró un nuevo auge la rama del pensamiento utópico que desdeñaba cualquier escenario ficticio, dando al traste con los límites reducidos de un lugar específico y dirigiendo sus tiros hacia la reforma de toda la especie en su conjunto. Los franceses Morelly, Dom Deschamps, Restif de la Bretonne y Condorcet redactaron verdaderas constituciones de una nueva sociedad secular y globalizadora, considerándose a sí mismos como legisladores universales, al igual que harían después los socialistas utópicos de la era posrevolucionaria. Sin embargo, en los albores del siglo XIX el pensamiento utópico innovador había vuelto a escoger espacios cercados. Las novelas que presentaban utopías gráficas encapsuladas y protegidas, algunas de las cuales siguen vendiéndose por millones hasta en nuestros días, se derivaban y dependían en cuanto a su contenido de la teoría utópica revolucionaria expuesta por otros. Uno de los grandes genios utópicos de la época, Charles Fourier, solía exponer sus concepciones describiendo un solo falansterio –a veces se puede detectar entre sus papeles el boceto de una novela–, pero su falansterio estaba concebido como una célula dentro de un movimiento internacional que él esperaba que acabaría extendiéndose por toda la tierra y creando comunidades asociadas en una vastísima federación.

Para estas utopías racionalistas y sistemáticas cuyo radio de acción coincidía con el mundo entero, los medios de llegar a la utopía dejaron de ser una historieta de aventuras o un rito de paso al Elíseo para convertirse en una cuestión de acción política: ¿cómo cambiar la miseria del momento en una felicidad futura para todo el mundo? El método necesario para conseguir la utopía y la rápida aplicación de las medidas oportunas, problemas por lo general periféricos en la forma novelística, pasaron a primer plano, toda vez que las espinosas cuestiones de la revolución, la evolución, el empleo de la violencia, los mecanismos de propagación de la nueva fe, el determinismo y el libre arbitrio, los imperativos del destino ciego de la historia y de la libertad humana pasaban a constituir la problemática esencial del pensamiento utópico. El modo de lograr el objetivo, en manera alguna alteró la naturaleza de la sociedad perfecta en la

primera fase de la utopía. En la utopía universal discursiva, si bien dicha idea raramente llegó a formularse, la manera de llegar a la ciudad ideal afectó a la naturaleza de dicha ciudad. La visión de la perfección quedó en lo sucesivo desfigurada o realzada por la tarea utópica. Cuando la utopía quedó ligada a filosofías de la historia globalizadoras, los defensores de estas formas de conocimiento se vieron convertidos en utópicos o antiutópicos a la hora de pronosticar la meta ineluctable hacia la que se dirigía la humanidad.

Así, la utopía se vio preñada de distintos significados a medida que pasaban las épocas: género literario, constitución de un Estado perfectamente estructurado, una disposición de la mente y los fundamentos religiosos o científicos de una república universal. Muchas de las obras francesas del siglo XVIII llamadas por sus autores *rêves, codes, robinsonades, voyages imaginaires*... no eran sino utopías en su sentido convencional. La palabra utopía se podía emplear siempre de modo ya positivo ya peyorativo. En los círculos filosóficos el boletín literario de Grimm y Meister aplicaba el epíteto despectivo *espèce d'utopie* al alud de historias que, con contenido siempre diverso, imitaban el modelo de Moro. Dentro de la tradición positivista del siglo XIX, el diccionario francés Littré definía *utopie* como *chimère*, señalaba su temprana aparición en el *Pantagruel* de Rabelais y aprovechaba la oportunidad para echar un breve sermón acerca de lo engañoso de las promesas utópicas. En el transcurso del tiempo se fue formando todo un vocabulario utópico en la lengua francesa –*utopie, utopique, utopiste, utopiens*–, si bien no todos los términos fueron aceptados por la Academia. En inglés, un utópico era una persona que vivía en una utopía o a quien le gustaría hallarse en una utopía, o también que tenía un temperamento utópico. Hubo hombres a los que se llamó utopógrafos, palabra forjada en el siglo XVII para referirse a los escritores o creadores de utopías. El investigador que se interesa por la propensión utópica de la humanidad, si bien tiene sus raíces en el mismo Aristóteles, no tiene ningún nombre particular, debiéndose contentar con la simple apelación de historiador, aunque el campo de su trabajo ha sido ya bautizado como «utopología» por un reciente innovador.

Hay dos neologismos más que nos han resultado útiles a la hora de diferenciar algunos aspectos de nuestro trabajo y que hemos aceptado, sin que ello sirva de menoscabo a la vigencia de la vieja palabra utopía. El término 'ucronía', negación del tiempo, fue inventado a finales del siglo XIX por el filósofo francés Charles Renouvier para caracterizar una historia ficticia del pasado escrita bajo el supuesto de que un acontecimiento crítico hubiera tenido otro desenlace. Ha habido montones de libros escritos con esta vena desde finales del siglo XVIII, ninguno de los cuales merece demasiada atención. Nos hemos basado en la palabra ucronía para formar «eucronía», buenos tiempos, y que aplicamos a esos aspectos de la utopía y pensamiento utópico occidentales en que se trasladan a un buen futuro un buen lugar, una buena disposición de ánimo y una buena constitución. Los alemanes han acuñado una palabra para

describir la eucronía narrativa, a saber, el *Zukunftsroman*. El otro neologismo, 'eupsiquia', lo introdujo el psicólogo Abraham Maslow para significar un estado ideal de conciencia; aunque esta idea ya se había incorporado a la utopía del siglo XVI, hemos juzgado provechoso servirnos de este nuevo nombre también.

Este breve repaso de semántica histórica, con su limitada armadura terminológica, nos podrá ayudar tal vez a movernos mejor por el vasto y poco definido universo del discurso utópico.

LOS LÍMITES IMPRECISOS DE LA UTOPÍA

Los modos retóricos de la utopía de índole tanto descriptiva como discursiva nunca se encuentran, o raramente, en estado puro, dado que el retrato viviente de una utopía se basa en un conjunto de presupuestos psicológicos, filosóficos o teológicos acerca de la naturaleza del hombre, mientras que, por otro lado, la exposición discursiva de los principios utópicos suele recurrir a ilustraciones de acontecimientos corrientes, además de proponer situaciones hipotéticas y de establecer analogías con otros ámbitos del ser. En el transcurrir del tiempo, las utopías «propiamente dichas», así como las disquisiciones sobre el pensamiento utópico y las descripciones de los estados de conciencia utópicos se han entremezclado de tal manera que los perímetros del concepto de utopía resultan difíciles de precisar. Desde su primera aparición no ha dejado de estar marcada por la ambigüedad la isla del rey Utopus, y a ningún estudioso recién llegado se le ocurriría intentar eliminar esta especie de neblina, contaminando el entorno natural de Utopía con un exceso de claridad y definitud. Al mismo Tomás Moro le costaría mucho trabajo decir exactamente la longitud del puente del río Anydros a su paso por Amaurota en Utopía. –¿Quinientos pies o sólo trescientos?, preguntó en cierta ocasión a su amigo Peter Giles. A los historiadores del pensamiento utópico no se les debería exigir más precisión de la que el propio Moro mostró. Tendremos que contentarnos con una fluida identidad, dado que nuestro objetivo primordial consiste en considerar los cambios múltiples de la experiencia utópica a través de los siglos, y, como dijo Nietzsche, sólo se puede definir lo que carece de historia.

El eludir una rígida definición puede malhumorar a algunas inteligencias filosóficas que exigen que, al iniciarse una investigación, se delimiten perfectamente todos los términos principales en una lengua contractual; pero, comoquiera que todo este trabajo nuestro está destinado a considerar la idea de utopía desde un punto de vista histórico, los que busquen aquí una etiqueta de diccionario o una frase hecha harían mejor de buscar en otra parte. La utopía adquiere significaciones plurales en el curso de nuestro estudio, en el que presuponemos la existencia de una propensión utópica en el hombre, al igual que William James daba por sentada, en sus famosas conferencias, una «propensión religiosa» a la vez que se

negaba a suministrar una definición escueta de la religión. Pretendemos comunicar al lector la diversidad de experiencias en que se ha manifestado esta propensión en la sociedad occidental. Experiencia significa aquí un acto mental que toma la forma de un discurso. La propensión utópica no se halla distribuida entre los hombres de las diversas épocas de manera más equitativa de lo que ocurre con la propensión religiosa, toda vez que es más que dudoso que haya existido alguien totalmente desprovisto de la misma. Puede existir incluso una vocación utópica.

Toda compartimentazación estricta de una futura utopía, toda nostalgia por una condición humana pretérita, quedan invalidadas por su constante interrelación en el pensamiento occidental. En la ficción de la utopía original de Moro lo ideal existe ya de alguna manera en una isla lejana y ha sido visto por ojos humanos. El discurso en este sentido conlleva implicado el razonamiento de que se debería imitar el referido modelo. De manera parecida, la extendida creencia de los cristianos de que el jardín del Edén, o paraíso terrenal, siguió existiendo en algún lugar determinado, aun después de la expulsión de Adán y Eva, alimentó la esperanza de que era posible un estado paradisíaco a este lado del cielo, a la vez que suministraba un modelo del mismo. El descubrimiento de una utopía en el pasado fue a menudo esencialmente una manera retórica de justificar una futura innovación radical en unos siglos en que la tradición predominaba sobre la innovación como principio rector de la vida. El desenterrar una antigua o primitiva sociedad ideal disipaba la ansiedad del utópico, reacio a introducir novedades sin precedentes. La mayor fuerza de los diálogos discursivos de Platón radica, cuando se leen en un registro utópico, en el aserto de que la ciudad ideal había existido ya antiguamente en Atenas. Desde la evocación platoniana de las Atenas de tiempos antiguos en el *Critias* hasta la añoranza de los ingleses por la época anterior al yugo normando y hasta el primitivismo del siglo XVIII, el modo nostálgico ha sido una de las constantes auxiliares de la utopía.

Desde fines del siglo XVIII, la utopía predictiva se ha convertido en la forma más importante del pensamiento imaginativo y ha venido apropiándose ciertas técnicas científicas de la predicción. La distinción entre utopía y profecía (con o sin aparato científico) suele resultar difícil de establecer. La predicción a largo plazo –a siglos vista más bien que décadas– que se separa generosamente de las amarras actuales, sobre todo a nivel estadístico, suele acabar siendo una expresión del deseo utópico o, lo que viene a ser lo mismo, del contra-deseo radical. Toda profecía de carácter apocalíptico abre la puerta a la eventualidad de un paraíso o un infierno. La futurología, que es generalmente una mera extrapolación, se puede convertir en una utopía disfrazada, sobre todo si la profecía ofrece la elección de una alternativa en diferentes encrucijadas de un largo camino. Las predicciones bimórficas de J. D. Bernal en *The World, the Flesh and the Devil* (1929) entreveían bastante bien las posibilidades de dos utopías diferentes. Mientras que la profecía puede tener más rasgos de una pesadilla que de una visión espléndida, la utopía contemporánea,

por su lado, parece confundirse cada vez más con una historia filosófica que reúne casi ineluctablemente en las mismas coordenadas al pasado, al presente y al futuro. Desde el siglo XVIII a esta parte han sido numerosas las utopías, por no decir las eucronías, firmemente ancladas en un elemento determinista. El panorama que pintan aparece virtualmente ordenado ya por Dios ya por la historia. Asistimos a una reafirmación de la certeza milenarista, y si hay discípulos, religiosos o seculares, que descubren que no se ha cumplido un programa determinado, se esfuerzan por modificarlo ingeniosamente de manera que se conserve la credibilidad de toda la profecía incumplida. Tanto el Sabath del Apocalipsis como los días del Mesías y el milenio propiamente dicho son objeto de revelaciones divinas: a la vez resultaría difícil separar todo ello de las aspiraciones utópicas. Aun cuando se basa la predicción en pruebas científicas fiables y cuidadosamente establecidas, es raro no encontrarse con elementos relacionados con el deseo.

Si bien no es propia del soñador la actitud negativa, la burla del gran sueño utópico ha solido acompañar al pensamiento utópico desde sus mismos principios. Las historias de la utopía y la distopía constituyen un paisaje parecido a un claroscuro. La antiutopía no fue un invento de Aldous Huxley y Yevgeny Zamiatin realizado en el siglo XX: *La Asamblea de las Mujeres* de Aristófanes fue contemporánea de la *República* de Platón, si bien se duda hoy acerca de una posible conexión entre ambas obras; la *Utopía* de Moro dio pie a las más diversas burlas y parodias; y en más de una utopía nos encontramos con algún diablillo maligno dispuesto a dar al traste con todo. Todas estas intrusiones y utopías satíricas, o lo que se ha dado en llamar distopía, antiutopía, utopía involutiva o contrautopía, no se pueden excluir enteramente de un examen serio de la cuestión, aunque no hay que perder de vista que nuestros tiros están dirigidos más bien al sí utópico que al no distópico. Si en el fondo de toda utopía late una antiutopía –el mundo real visto a través de los ojos críticos del fabricador de la utopía–, también se puede decir inversamente que en el fondo de toda distopía late una secreta utopía.

Las utopías, al igual que los sellos de Correos, han suscitado la curiosidad de los más ávidos coleccionistas. Al acercarnos a las bibliografías modernas sobre el tema, nos encontramos con una lista interminable de utopías plásticas y discursivas que llenan todos los períodos de la historia hasta llegar al siglo XX, época en que el tema explota en mil direcciones y en que no se sabe muy bien si pertenece al campo de la futurología, de la ciencia-ficción o de la ciencia predictiva. Es posible que en los siglos XVI, XVII y XVIII se produjera más o menos la misma cantidad de material «utópico» y que en el XIX se viera quintuplicada dicha cantidad. Sin embargo, el cuantificar las utopías no suele resultar muy fructífero. Mientras que hay unas pocas que gozan de sana longevidad, nos encontramos con cantidades de otras totalmente fugitivas. Puesto que aquí escribimos una verdadera historia y no un simple elenco de obras, el estudioso de las bibliografías se percatará de que hay muchos libros utópicos por el título y

el espíritu que, sin embargo, no reciben aquí ninguna mención. Al describir los triunfos y las derrotas de la imaginación utópica, no hemos estimado necesario nombrar y valorar a cada uno de los participantes en la batalla. Cuando un escritor imprime su personalidad en un movimiento de ideas, es más que probable que su memoria perdure, mientras que hay otros muchos utópicos que han caído merecidamente en el más completo olvido de la historia. Dedicaremos nuestra atención principalmente a los que han destacado, dejando de lado a la mayoría de los reclutas del contingente; igualmente, centenares de utópicos no celebrados se quedarán aquí sin celebrar. Esta investigación crítica del pensamiento utópico no puede tampoco ocultar su predilección por los utópicos en que la voluntad de conseguir una transformación social predomina sobre vaporosas fantasías destinadas más bien a divertir o a hacer cosquillas. Las utopías del siglo XVIII que pretendían ser un pasatiempo para un número cada vez mayor de señoritas ilustradas, y en las que el elemento didáctico queda ahogado por las miles aventuras de encantadores héroes y heroínas, merecen estudiarse, qué duda cabe, sobre todo al hacer una investigación de la historia de los gustos literarios de los varones y féminas de esta época, pero no creemos que merezcan demasiada atención en un estudio serio del pensamiento utópico.

Nuestra amplia y ecuménica concepción de la utopía extrae sus materiales de los «viajes extraordinarios», de los informes de los viajantes a la luna, de las bonitas descripciones de mundos perdidos que se hallan en estado de naturaleza, de constituciones «perfectas», de los consejos a príncipes para establecer un gobierno óptimo, de novelas que describen la vida cotidiana de una sociedad utópica «propiamente dicha», de profecías milenaristas, de planos arquitectónicos de ciudades ideales... Aparecerán generosamente mencionados nombres como Owen, Saint-Simon y Fourier, quienes habrían sin duda rechazado el calificativo de «utópicos» que les asigna Carlos Marx; el propio Marx, que con tanto tesón intentó diferenciarse de los antes citados en cuanto a su visión de la realidad; y finalmente, un grupo de psicólogos y biólogos modernos que muestran posturas ambivalentes ante el término que nos ocupa, así como toda una gama de filósofos de la historia y científicos de nuestros días que se han aventurado a especular sobre el futuro del hombre. Moro y Patrizi, Bacon y Campanella, Andreae y Morelly, Fénelon y Condorcet, Restif de la Bretonne y Edward Bellamy, H. G. Wells y Theodor Hertzka, Wilhelm Reich y Norman Brown, Erich Fromm y Herbert Marcuse, Julian Huxley y Pierre Teilhard de Chardin... todos ocupan un sitio en el amplio espectro de los utópicos –algunos, ya se sabe, contra su propia voluntad–.

Pero si se abriera el recinto de la utopía a cualquier fantasía sobre una situación ideal de un individuo, nuestro estudio resultaría imposible de hacer por lo ilimitado del objeto. Excluimos, pues, los sueños que se tienen despierto, con sus fijaciones idiosincráticas. O la condición ideal ostenta cierta dosis de generalidad, por no decir de universalidad, o se convierte por lo contrario en un mero anhelo narcisista. Existen utopías tan

privadas, que casi se les puede asociar con la esquizofrenia. *The Description of a New World, called the Blazing World* (1966), de Margaret Cavendish, duquesa de Newcastle, tiene mucho en común con las desilusiones del doctor Schreber tal como las analiza Sigmund Freud en un famoso artículo[4]. Raro es el día que pasa sin que brote uno de estos curiosos mundos «personales» –dentro o fuera de los hospitales–, la mayoría de ellos altamente sistematizados, aunque son poquísimos los que llegan a plasmarse en la imprenta (el título de la obra de Giulio Clemente Scotti, *Lucii Cornelii Europaei Monarchia Solipsorum ad Leonem Allatium*, 1645, parece indicar que se trata de una utopía solipsista, aunque en realidad no es sino una parodia utópica de la Orden de los jesuitas). Hemos preferido dejar de lado las manifestaciones de carácter solipsista y ceñirnos más bien a las utopías que han conseguido un cierto grado de aceptación entre el público, o que al menos se han convertido en una especie de *folie à deux*, refiriéndonos con ello al escritor, de un lado, y al editor, del otro. Ocurre a veces, sin embargo, que cuando una utopía solipsista es proyectada sobre una utopía social, puede acabar dentro de la esfera permisible, sobre todo si el creador del *monde idéal* psíquico resulta ser un Jean-Jacques Rousseau. Sería algo forzado incluir dentro de la utopía el concepto de autarquía de Diógenes el Cínico, si bien se le imputa un fragmento sobre un estado primitivo ideal, toda vez que su noción acerca de la desvergüenza ha hallado su contrapartida en la Reforma así como en las eupsiquias de nuestros días.

Tampoco debería calificarse de utopías los pronósticos de índole política y económica. En la Inglaterra de mediados del siglo XVIII nos encontramos con un escritor *tory* que esbozó la historia futura de las guerras europeas del siglo XX bajo el reinado de un Jorge VI[5]. Predijo la penetración importante de Rusia en Europa, la ocupación de la península escandinava y la derrota de Francia por parte de Inglaterra; en su predicción no hay nada realmente diferente de lo que era la Inglaterra de Jorge III, a no ser el hecho de que el Imperio sería administrado a partir de una capital tipo Versalles llamado Stanley. Los cambios columbrados no son lo suficientemente radicales –no cuestionan las pautas de la existencia– para entrar en la órbita utópica; no son más que los soportes de una profecía de poca monta, además de falsa. Un problema que surge constantemente es el de distinguir entre un programa de reformas o un plan quinquenal, por una parte, y una utopía, por la otra. Decir que la diferencia estriba en el alcance de la transformación en cuestión es en el fondo una petición de principio, ya que lo que para una persona es un mero arreglo, para otra puede aparecer como una revolución. La utopía debería excluir, creemos, simples proyecciones futuristas de series existentes, así como predicciones

[4] Sigmund FREUD, «Psycho-analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia» (1911), en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, ed. James Strachey, XII (Londres, 1958), 1-82.

[5] *The Reign of George VI* (Londres, 1763).

a corto plazo demasiado ancladas en el presente. El veredicto definitivo en estos casos tendrá que ser subjetivo, aunque es posible también invocar algunas formas de testimonio histórico o de consensus contemporáneo.

Las fáciles extrapolaciones de una futurología científica que sólo se interesan por el mañana, o por el año 2000, a más de pretender por lo mismo resolver los problemas del día, son de un orden distinto al salto a un nuevo estado de cosas en que los valores contemporáneos resultan, al menos en un área –el de la crítica utópica–, totalmente transformados o trastocados. En la *Utopía* de Tomás Moro, al cual preocupaba sobremanera la avaricia y corrupción de la sociedad cristiana, dicha transvaloración aparecía simbolizada en la conversión del oro en orinales y de las joyas en juguetes para niños, toda vez que servía de material para las concepciones acerca del trabajo, del placer y de la propiedad. Y en el siglo XVII, cuando la nueva ciencia –que había tenido que disculparse previamente por el hecho de existir– fue glorificada como piedra fundacional de una sociedad cristiana omnicomprensiva en visiones pansóficas de pensadores como Bacon y Leibniz, el mundo real, en el que la ciencia había sido objeto ora de temor ora de desprecio, quedó metamorfoseada por la utopía. Los raptos de imaginación de un Condorcet en su comentario sobre la *Nueva Atlántida*, así como las proyecciones recientes de los que esperan una autoalteración de la especie humana en un medio extraterrestre, es posible que hubiesen sido considerados por los citados científicos-utópicos como predicciones razonables. Muchas de sus profecías se han cumplido de hecho y las evoluciones que ellos columbraron podrían calificarse de extensiones posibles y formidables del saber contemporáneo. Pero su carácter revolucionario ha producido un modelo de condición humana de absoluta novedad, de cualquier manera como se mire.

Hemos separado deliberadamente la teoría y la invención utópicas de los intentos de llevarlas a la práctica. El estudiar la verdadera experiencia de los que se esforzaron por llevar a cabo las utopías nos llevaría peligrosamente demasiado cerca de la realidad. Han existido pensadores que, habiendo concebido una idea, se lanzaron a darle vida real, así como otros hombres que fundaron movimientos y organizaron escuelas, que urdieron conspiraciones y construyeron cábalas, o que condujeron a sus huestes a los lugares más insospechados. Algunos de ellos, como Tomás Münzer, Tommaso Campanella y Graco Babeuf, pagaron caro sus aventuras; otros, como Fourier, Owen, Comte y Marx, acabaron enzarzándose en interminables discusiones con sus discípulos. Los más afortunados, como Henri Saint-Simon, iniciaron a sus seguidores en sus sistemas y luego tuvieron la buena idea de irse de este mundo. Sin embargo, casi siempre ha existido una división funcional del trabajo entre los escritores de utopías y los activistas utópicos que han establecido comunidades utópicas o lanzado revoluciones con la esperanza de poder ver con sus propios ojos las excelencias de la utopía. Cuando analizamos los movimientos milenaristas o revolucionarios de carácter popular, lo que pri-

mero salta a la vista es el contenido de los sueños, manifiestos u ocultos, y no las estrategias de su realización. De tener que fundarse una nueva ciencia –cosa por la que no sentimos ninguna apetencia–, sería lícito hacer una distinción entre una «utopistica» teórica y otra aplicada. La práctica utópica, suponiendo que esto no encierre *contradictio in terminis,* ha solido preocupar mucho a los más recientes teóricos; pero, en líneas generales, el ardor del innovador utópico en el momento de la creación es avasallador, siempre y cuando no está inficionado por el conocimiento de previas derrotas.

No ha sido por puro capricho por lo que hemos excluido de este estudio la literatura de la esperanza popular; somos conscientes de que un fichero policial o judicial, así como un registro de cualquier hospital o, si se quiere, un concurso literario organizado por el ayuntamiento de una capital de provincias, pueden revelar la existencia de un pensador utópico dentro de un mundo reducido, pero con sueños que pueden ser más representativos de amplios segmentos de la población que cualquier utopía publicada según las reglas en uso. Pero era necesario ponernos unos límites en última instancia y por eso la tarea de captar la conciencia utópica de las masas populares la hemos dejado a otros, quienes por cierto ya han empezado sus exploraciones. Conviene establecer una distinción entre la utopía colectiva que existe de modo pasivo en amplios segmentos de la población, por un lado, y la utopía escrita expresamente con el propósito de instruir a los hombres y persuadirles a que emprendan un determinado tipo de acción. No cabe duda de que la utopía popular no escrita de un país determinado se halla sujeta a cambios constantes; de cualquier modo, las eventuales transformaciones exigirían el desarrollo de nuevas estrategias, que deberían esperar a su vez a ser recogidas por otros historiadores. La utopía considerada globalmente –en su aspecto tanto oral como escrito– suele ser el producto de una intencionalidad educativa determinada, siendo explícita y organizada en su presentación, lo cual es sin duda una virtud y una limitación al mismo tiempo.

El problema de las relaciones entre utopía libresca y otras manifestaciones más populares de ideas parecidas está todavía por resolver. A veces ha ocurrido que los dos términos de la relación se han visto arrastrados por la corriente de una utopía común. La utopía del pueblo ha sido utilizada por los miembros del gremio de los literatos en la comedia ática, en la literatura midrásica, en los registros de la Inquisición y en los interrogatorios de los milenaristas, así como en los informes de los espías y en los tribunales de orden público encargados de dejar constancia del carácter de los disturbios. Es innegable la gran interconexión que existe entre elementos utópicos populares, de un lado, y documentos literarios, del otro. Si un grupo o clase determinados quedan aislados, es lógico que desarrollen una utopía típica y exclusiva; la reconstrucción arqueológica de la misma ya es otro problema. En este sentido, hay motivos sobrados para desconfiar de la «Bibliothèque bleue» del siglo XVIII, escrita para, que no por, el «pueblo», y que pretendía reflejar la *espérance* utópica de

las masas. Es muy posible que los cuentos y canciones populares nos suministren un fondo más auténtico, si bien el desciframiento de sus imágenes universales exige una pericia que supera las capacidades del historiador de profesión, sobre todo porque su mensaje suele ser ahistórico.

En el presente trabajo no se pretende salir en busca de las ideas utópicas más extendidas entre la población occidental en un determinado momento de su historia, ya que una sola persona puede constar como depositario legítimo de una idea utópica. Es sabido que la lectura que hizo Kant de la utopía primitivista de Rousseau no podía calificarse precisamente de popular. Por otra parte, como quiera que la utopía popular es en casi todas las épocas particularmente inaccesible –o que sus materiales todavía no han sido debidamente registrados–, nos ceñiremos aquí a tratar del pensamiento utópico de las clases cultas del mundo occidental. Éstas han cambiado sensiblemente a lo largo del tiempo por lo que a su carácter y número se refiere, por lo cual se ha visto igualmente cambiada la representatividad de sus utopías. De cualquier manera, el estudio del pensamiento utópico a través de los libros escritos por filósofos y literatos no implica en absoluto que sea una cuestión exclusiva de las clases privilegiadas de la sociedad. A menudo ha ocurrido que las utopías de las «clases educadas» entren en perfecta simbiosis con los programas de acción popular y con los movimientos sociales en general; por eso es probable que al estudiar la utopía de las clases acomodadas de hoy estemos describiendo al mismo tiempo lo que será la sociedad de mañana. (Esto no resulta ser siempre verdadero, pues más de una utopía literaria se ha quedado en el papel.) Aunque sea la experiencia que tiene de su sociedad un hombre determinado la que inspire la utopía en cuestión, no es descartable que dicha experiencia sea también la de un amplio segmento silencioso de la población. Este hombre crearía una conciencia, por así decir. La casi totalidad de los eslogans que expresaron las esperanzas de los movimientos obreros ingleses y franceses de la primera mitad del siglo XIX eran citas de libros de escritores utópicos.

El estudio crítico de la utopía

Como ocurre con las utopías propiamente dichas, el estudio analítico e histórico de la utopía tiene sus precedentes en los autores griegos. Aristóteles fue el primero en defender el principio de que los «estados ideales» exigían un examen crítico objetivo, según se desprende del Libro II de la *Política*, donde se muestra en contra de formas «ideadas por los teóricos», a la vez que hace sus observaciones críticas a Platón, Faleas de Calcedonia e Hipódamo de Mileto[6]. Dejando a un lado por el momento a toda una pléyade de sucesores de Aristóteles para ceñirnos a autores

[6] ARISTÓTELES, *Política*, trad. Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos (Madrid, 1951), II, 1, 27.

más modernos, se puede decir que el primer tratamiento académico del pensamiento utópico que se conoce es sin duda la disertación póstuma en latín publicada en 1704 por el malogrado Henricus ab Ahlefeld, cuya fama ha quedado oscurecida al atribuirse su trabajo a Georg Pasch, el profesor que diera el visto bueno a su tesis[7]. Sin embargo, no fue hasta la aparición de los *Etudes sur les réformateurs ou socialistes modernes* de Louis Reybaud en 1840 cuando las *utopies sociales*, que dicho autor tildó de subversivas, fueron realmente objeto de consideración en cuanto especie aparte. Al mismo tiempo, y al otro lado del Rin, Robert von Mohl estableció una lista de unas veinticinco utopías empezando desde Platón, las que bautizó con el nombre de *Staatsromane* a la vez que proponía se las considerara objeto de la ciencia política[8]. La utopía se convirtió en fuente de innumerables controversias para los distintos movimientos revolucionarios del planeta desde que Marx, en su *Manifiesto Comunista*, y Engels, en su *Anti-Dühring*, fundaron sus doctrinas dialécticamente como resultado de un anterior pensamiento utópico y como contradicción del mismo, a la par que condenaban las utopías como fantasías trasnochadas e históricamente superadas, si bien todo aquel que da un repaso a la *Gesamtausgabe* de Marx y Engels percibe en seguida una constante preocupación por las utopías del pasado.

Aunque el utopismo atrajo a algunos autores en las décadas de los veinte y los treinta, para la mayoría de los observadores no dejaría de ser un tema en punto muerto. Los máximos responsables de ello fueron los marxistas, por un lado, y los teóricos fascistas, por el otro. Estos últimos, adaptando el lenguaje de Georges Sorel, proclamaron a los cuatro vientos la superioridad de sus propios mitos creativos –calificados de «realidades dinámicas», en cuanto expresiones espontáneas de auténticos deseos– con relación a las utopías, que desecharon por ser hueros constructos racionales. Para un buen número de otros pensadores del siglo XX la utopía no sería más que un *Schimpwort*: Ortega y Gasset la despachó con el calificativo de «lo falaz»; Karl Popper fue todavía más lejos en el menosprecio, diciendo que se trataba de algo puramente artificial; en cuanto a Arnold Toynbee, veía en la utopía un síntoma de decadencia en el gran ciclo de la civilización.

Sin embargo, dentro de la corriente de renovación de los estudios históricos y críticos, han aparecido numerosos escritores –sobre todo durante las tres últimas décadas– que han considerado la propensión utópica del hombre desde una luz diferente, esforzándose por captar su significado profundo como aspecto importante de la naturaleza humana en vez de ponerse a pontificar sobre el problema en plan aprobador o condenatorio. Los numerosos seminarios sobre el pensamiento utópico, así como la proliferación de conferencias en todo el mundo sobre el mismo tema –y

[7] HENRICUS AB AHLEFELD, *Disputatio philosophica de Fictis Rebus Publicis* (Colonia, 1704).
[8] Robert VON MOHL, «Die Staatsromane: Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Staatswissenschaften», *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 2 (1845), 24-74.

todo ello unido a la cada vez más creciente acumulación de obras teóricas en el mismo sentido–, nos permiten afirmar que estamos asistiendo a un renacimiento del utopismo. La redefinición de Karl Mannheim, hecha en su propio lenguaje particular, de la idea de utopía, así como la tipificación que emprendió acerca de todo el cuerpo del pensamiento teórico y social en su *Ideologie und Utopie* (1929), si bien es cierto que no se ganó la aceptación general entre los sociólogos y politólogos del momento, fue saludada sin embargo como el esbozo de una disciplina que prometía una nueva y mejor comprensión de la vida social[9]. Poco después de la Segunda Guerra Mundial, dos pensadores franceses –muertos por cierto prematuramente–, se consagraron a dar un nuevo tratamiento a los usos de la utopía. *L'Utopie et les utopies* (1950), de Raymond Ruyer, presentaba un estudio de la «mentalidad utópica» en términos psicológicos a la vez que identificaba le *monde utopique* como «ejercicio mental de posibilidades laterales»[10]. El plan trazado por Georges Duveau para establecer una sociología de la utopia a gran escala se quedó sin terminar; no obstante, sus ensayos recogidos después de morir representan un esfuerzo serio por rehabilitar lo que él llamara las «utopías realistas» de los siglos XVIII y XIX como guías para el mundo del mañana, sobre todo con referencia al determinismo histórico hegeliano-marxista[11]. En un ámbito intelectual completamente distinto, los escritos de Martin Buber sobre el socialismo utópico abundaron en la misma vía de una reconstrucción de la sociedad moderna.

Más ambiciosos todavía en el plano conceptual se revelaron los trabajos de Ernst Bloch, Frederik Lodewijk Polak y Roger Mucchielli. Bloch, filósofo de Weimar emigrado a los Estados Unidos, y que se trasladó a Alemania Oriental después de la Segunda Guerra Mundial y a la Occidental en 1967, había propuesto por vez primera sus ideas en 1918 con la publicación de *Geist und Utopie*, obra que se proponía infundir un significado positivo a la idea de utopía. Se puede decir que a su muerte, acaecida en 1977, era el más famoso comentador contemporáneo de la propensión utópica del hombre occidental. El pleno desarrollo de su concepto del *Noch-Nicht-Seins* y de la utopía de lo concreto, con su amalgama de marxismo y de vuelos de la fantasía de índole expresionista, no se produjo hasta las décadas de los cuarenta y cincuenta con la redacción y publicación de su obra maestra en tres volúmenes *Das Prinzip Hoffnung*. Los dos primeros volúmenes aparecieron por primera vez en Alemania del Este, y el tercero en la del Oeste. La singladura de este hereje perenne ha dejado inevitablemente sus huellas en los cambiantes matices conceptuales de sus obras a lo largo de seis decenios. En

---

[9] Traducción y edición, junto con otros escritos de MANNHEIM, bajo el título de *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, trad. Eloy Terrón, Aguilar, «Orbe» (Madrid, 1966).

[10] Raymond RUYER, *L'Utopie et les utopies* (Paris, Presses Universitaires de France, 1961), p. 170.

[11] Georges DUVEAU, *Sociologie de l'utopie et autres «essais»* (Paris, 1961).

The Image of the Future (1955) Polak, quien gozó del padrinazgo del Consejo de Europa, advirtió contra los graves peligros que se cernirían sobre la cultura occidental en el caso de que su «arsenal de poderosas imágenes del futuro» quedara agotado sin posibilidades de renovación[12]. Roger Mucchielli, en *Le Mythe de la cité idéale* (1961), veía la utopía como una manifestación perdurable del espíritu humano. No tenemos por qué aceptar la algo compleja tipología que establece de las ciudades ideales, ni su ampulosa definición de la utopía como «un mito, suscitado por una rebelión personal contra la condición humana en general en la forma de las circunstancias presentes, el cual, ante el obstáculo de la impotencia, evoca en la imaginación lo diferente o lo no localizable, allí donde no existen ya obstáculos»[13]. Con todo, su crítica del reduccionismo psicológico de Ruyer, que establece una única mentalidad utópica, nos parece acertada.

En 1967, Jean Servier presentó un breve cuadro sinóptico de la historia de las utopías en Occidente, que, a las interpretaciones dominantes de corte sociológico y psicológico, añadió una lectura psicoanalítica bastante aventurada de algunos de los símbolos de la literatura utópica[14]. El libro *Utopia and Revolution* (1976), de Melvin Lasky, es el último intento más ambicioso que se ha hecho para relacionar la utopística teórica y la aplicada. La *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science-fiction* (1972), de Pierre Versin, con unas mil páginas de resúmenes de historias y proyectos utópicos dispuestos por orden alfabético, si bien cae en el dilettantismo en cuanto a su ejecución, es sin embargo una prueba fehaciente de que las utopías del pasado han dejado el estadio antológico para pasar al estadio superior del léxico-compendio. En 1978 Michael Winter publicó el primer volumen de un *Compendium Utopiarum*, que promete reunir una bibliografía de las utopías «propiamente dichas» todo lo completa y meticulosa que permite el presente estado de la cuestión. La literatura crítica sobre la naturaleza de la utopía aparecida en los más diversos libros y revistas ha alcanzado en estos últimos años unas proporciones gigantescas, testimonio sin duda de que la moda analítica ha ahogado, al menos por ahora, el impulso utópico creador. Los mayores lotes los encontramos en Alemania e Italia y parecen estar íntimamente relacionados con los intentos de redefinir o revisar a Marx. Los ejercicios teologizantes en torno a Marx, así como la multiplicación de las desviaciones al respecto, no hacen sino ilustrar vigorosamente el puesto central que sigue éste ocupando en el pensamiento utópico, a la vez que la pobreza reinante en la filosofía marxista contemporánea.

---

[12] Frederik Lodewijk Polak, *De Toekomst is verleden tijd: Cultuur-futuristische Verkenningen* (Utrecht, W. de Haan, 1955), traducido al inglés con el título de *The Image of the Future* (Leyden y Nueva York, Oceana Publications, 1961).

[13] Roger Mucchielli, *Le Mythe de la cité idéale* (París, Presses Universitaires de France, 1961), p. 170.

[14] Jean Servier, *Histoire de l'utopie* (París, 1967).

NUESTRO PROCEDER ANTE LAS CONSTELACIONES UTÓPICAS

Una vez que se ha establecido un censo utópico de entre tres y cinco mil unidades, excluyendo la mayoría –que no todas– de las descripciones del paraíso y lo que de reiterativa ciencia ficción existe (resulta que se puede tener piadosamente la misma duda que tuvo Moro sobre el puente Anydro y exactamente en la misma proporción), se puede emprender el estudio de estas obras desde distintas consideraciones. Se podrían ordenar simplemente todos los documentos por orden cronológico, o mezclar la secuencia cronológica con otra geográfica, y pasar luego a comentarlas sucesivamente; o también se podría volcar la atención en conseguir una selección de nuestro gusto que estimemos ser representativa. Este método sano y seguro ha sido adoptado a lo largo de la historia por un sin fin de críticos, empezando por Aristóteles, tradición que ha sido continuada en el propio siglo XX por docenas de historias de la utopía siguiendo los pasos del que se puede calificar como pionero en esta materia, Lewis Mumford[15]. Aunque se trate de una sucesión a todas luces inofensiva, presenta sin embargo un aspecto fragmentado y particularista. Una vena diferente han tenido los proyectos de quienes discernían un *Geist* o mentalidad o principio comunes a todas las utopías. Sus proposiciones se apoyan en ejemplos que difieren enormemente en cuanto a tiempo y lugar; pero, como suele ocurrir con tantas fórmulas de carácter universal, al estirarlas para que quepa todo el universo acaban rompiéndose. Luego están aquellos que sufren del síndrome de lo binario y que han basado sus reflexiones en torno a la utopía distinguiendo muy bien entre dos tipos generales o contrastando la utopía con un principio antitético. El cuerpo de la utopía ha quedado escindido en dos partes muy distintas: lo blando y lo duro, lo estático y lo dinámico, lo sensorial y lo espiritual, lo aristocrático y lo plebeyo, lo figurativo y lo social, la utopía de evasión y la utopía de realización, lo colectivista y lo individualista. Según otros esquemas, se han establecido oposiciones entre utopía e ideología, utopismo y milenarismo, o entre lo utópico y lo pastoral.

Nosotros intentaremos tomar un camino diferente. Conscientes de la trascendencia de la propensión utópica, queremos evitar tanto el análisis microscópico de las unidades individuales dispuestas según una determinada sucesión como la descripción globalizadora de la experiencia total bajo dos o tres epígrafes. Nuestra intención es la de movernos en un nivel intermedio: tratar de identificar las constelaciones históricas de las utopías con perímetros espacio-temporales lo mejor delimitados posible y con elementos comunes lo suficientemente vigorosos para poder establecer algunas generalizaciones de base, sin por ello dejar de respetar la concreción de la experiencia individual. El origen de la propensión utópica no nos es dado conocerlo, en términos absolutos; pero sí su aplicación e incorporación en determinadas configuraciones o constelaciones utópi-

[15] Lewis MUMFORD, *The Story of Utopias* (Nueva York, 1922).

cas. Éstas serán, pues, las que constituyan el objeto principal de nuestra investigación. En estas páginas se harán comentarios sobre las mismas, haciendo hincapié al mismo tiempo en el conocimiento psicológico de las personas y en el análisis histórico de las circunstancias. El análisis histórico conlleva el reconocer la persistencia de las formas utópicas de índole simbólica y residual, así como la conciencia de los motivos «candentes» subyacentes a la insatisfacción y angustia inmediatas en el campo de lo socioeconómico, de lo político o de lo filosófico-religioso.

La búsqueda de anticipaciones, de precursores y de prefiguraciones de ideas utópicas en una empresa histórica bien legítima. Aunque los utópicos que son contemporáneos puedan parecerse los unos a los otros más de lo que se parecen a sus predecesores o a sus descendientes, hasta época reciente todo utópico era casi invariablemente consciente de la existencia de algunos de sus más importantes antecedentes; había leído sus escritos o por lo menos oído hablar de ellos. Cualquier repaso de la historia del pensamiento utópico revela la existencia de interesantísimas relaciones, retornos, reanudaciones y repeticiones, como cuando un nieto revive las locuras de su abuelo, las cuales habrían sido impensables en el hijo, por ejemplo. La secuencia no sigue un orden preestablecido, de modo que no siempre se puede establecer la relación de filiación con toda seguridad; pero no se puede por menos de reconocer que en el linaje de los utópicos suelen tener un peso determinante las posturas de los grandes ancestros. Ni Moro ni Patrizi de Cherso ni Campanella se podrían imaginar sin la existencia de Platón. Los pansofistas alemanes fueron los primeros en publicar a Campanella, quien a su vez se reconocía en Platón y en Moro, mientras que Comenio se proclamaba por su parte el sucesor de Andreae. La evocación de Condorcet de un mundo dominado por los hombres de ciencia estaba en la línea de su predecesor Bacon. Owen, Saint-Simon y Fourier prepararon el camino a Marx. Saint-Simon se sabía de memoria a Condorcet y Fourier a Restif. Los novelistas utópicos del siglo XIX, ya se trate de Cabet, de Chernyshevskii, de Bellamy, de Morris o de Hertzka, eran ya ilustraciones ya reacciones contra otros utópicos anteriores del mismo siglo. Como quiera que los temas utópicos son a menudo transmitidos de generación en generación, con modificaciones y variaciones del esquema de pensamiento y de detalles pictóricos tan pronto invocan la autoridad de sus predecesores como se embarcan en disputas explícitas o implícitas con ellos, es cosa evidente que se da una continuidad fácil de establecer y de describir. Esto justifica el estudio de la historia de las utopías. Algunos de los viejos temas utópicos se pierden para siempre a la vez que se incorporan otros nuevos; de cualquier modo, se puede afirmar que son poquísimas las utopías escritas desde 1450 que representen una creación *ex nihilo*. La mayoría de las utopías son hijas de anteriores utopías, por mucho que se insista a veces en su carácter novedoso.

La longevidad histórica de ciertos temas míticos en el ámbito de la utopía, que evocan asociaciones remotas y sólidamente afincadas en la conciencia de Occidente, puede ayudarnos a entender mejor la fascina-

ción que no han dejado nunca de ejercer las utopías sobre el espíritu de los hombres. Todo individuo nacido dentro de una determinada cultura ha mamado toda una serie de fantasías utópicas, por lo mismo que interioriza las prohibiciones que se le hacen en su más temprana edad. No sabemos si estos elementos utópicos forman parte de un inconsciente colectivo. El problema de las conformidades en los símbolos de la utopía no se diferencia mucho del de las conformidades de los símbolos del sueño. Pueden ser ahistóricos y aculturales, si bien siempre se dan en un contexto específico a la vez social y psicológico. Pero, en cuanto ahondamos un poco en el ámbito de las continuidades del pensamiento utópico occidental, nos damos perfecta cuenta de las fracturas y demarcaciones tanto temporales como geográficas que separan a las diversas constelaciones utópicas.

Momentos utópicos particularmente ricos han solido acompañar a las revoluciones políticas y a las dictaduras subsiguientes a las mismas, como es el caso de la Guerra Civil inglesa o de la Revolución francesa –períodos, por cierto, durante los cuales desaparecen de hecho temporalmente los controles sobre la prensa, permitiendo la emergencia de un sinfín de nuevas concepciones–. En tales épocas todo parece posible, y los utópicos no son considerados más locos que cualquier otro humano. Los cismas religiosos y las revoluciones intelectuales, como la aparición de la nueva ciencia en el siglo XVII, o la drástica introducción de nuevos modos de producción en el XIX, o la exploración de nuevos espacios primero en la propia América y luego en los lejanos mares del Sur, o más allá de los límites de nuestra atmósfera, todo ello ha favorecido la eclosión de flamantes ideas utópicas y la formación de asombrosas constelaciones no menos utópicas.

Más allá de la tesis que defiende Victor Dupont en su gran compendio sobre la utopía y el pensamiento utópico en la literatura inglesa –que existe una especial afinidad entre el temperamento nacional inglés y la utopía en general–, podemos decir que la propensión utópica es común a todo el mundo occidental[16]. Las utopías arquitectónicas italianas del Renacimiento y las utopías sociales francesas de los siglos XVIII y XIX cuentan entre las máximas expresiones de la corriente utópica, toda vez que la visión pansófica del siglo XVII adoptaba una coloración germánica y luterana. Puede ser que, en una época determinada, haya sido más activo el espíritu de la utopía en una cultura nacional que en otra distinta, o que una determinada forma utópica haya florecido solamente en un país; pero la utopía en general no ha sido nunca exclusiva desde un punto de vista geográfico. La relativa unidad de la cultura occidental ha garantizado la rápida difusión de las ideas utópicas, independientemente de los países en que se habían manifestado. Creemos que el pensamiento utópico ruso y americano de antes de finales del siglo XIX es una excrecencia de los tipos europeos –el *Journey to the Land of the Ophirs* del príncipe

---

[16] Victor DUPONT, *L'Utopie et le roman utopique dans la littérature anglaise* (Tolosa y París, 1941).

M. M. Shcherbatov (1796) y los sermones milenaristas de la Nueva Inglaterra tienen un carácter claramente derivativo–. Hay toda una tradición que identifica las colonias y Estados Unidos con la utopía, si bien resulta curioso que los verdaderos artífices de dicha utopía la pensaron en términos nítidamente europeos. Los escritos de los puritanos, con toda su imaginería milenarista, y las posteriores proclamaciones utópicas de los victoriosos insurrectos de las colonias no son sino extensiones de los sistemas ideales europeos. Los siete libros que componen la obra de Cotton Mather *Magnalia Christi Americana: or, the Ecclesiastical History of New England, from its first planting in the year 1620, unto the year of our Lord, 1698*, representan una utopía gigantesca y autolaudatoria cuyas raíces espirituales se encuentran en Inglaterra, donde se publicó la obra por vez primera en 1702. Los Winthrops y los Mathers se empeñaron en llevar la utopía a la práctica, construyendo una utopía cristiana y una nueva Jerusalén en sus dominios a partir de pensamientos y símbolos importados, al igual que en el siglo XIX los trascendentalistas de Nueva Inglaterra harían sus experimentos en Brook Farm a base de ideas fourieristas. Es de notar la ausencia en España de una tradición utópica sostenida, si bien se ha solido mostrar por la figura de don Quijote un cierto afecto utópico. Se ha publicado recientemente el manuscrito de una utopía de la Ilustración, *Descripción de la Sinapia península en la terra austral*[17], pero esto modifica muy poco nuestra opinión de que España quedó un poco al margen de la principal corriente utópica hasta la penetración del pensamiento marxista y anarquista. Los daneses, los suizos, los polacos, los checos, y demás miembros de las naciones europeas han escrito también utopías, aunque la gran mayoría de las utopías occidentales –independientemente de su origen nacional– está impresa en latín, inglés, francés, italiano y alemán.

No todas las utopías se pueden meter en las casillas cronológicas e ideológicas de que vamos a hablar después, si bien se puede intentar entresacar de cada época aquellas principales utopías que han representado una demarcación clara con respecto a anteriores modelos. Aunque todas las utopías tratan de los aspectos más importantes del vivir, como puede ser el trabajo, el gobierno, el amor y la sexualidad, el conocimiento, la religión, la belleza, el tono y calidad de vida, la muerte..., siempre ha acabado por imponerse uno de estos temas sobre todos los demás en el ámbito de la conciencia, y en un determinado momento histórico, sirviendo de catalizador de nuevas formas. Hemos dejado de lado, o digamos que hemos infravalorado, las obras que revivían temas ya muy manoseados, aun cuando eran numéricamente muy importantes, en aras de las utopías que distanciaban en algo a sus predecesoras. De todas las maneras, nunca se copia tal cual el original, por mucho empeño que se ponga en la empresa; por eso siempre se encuentra algo nuevo incluso en las más trilladas y estereotipadas utopías. Sin embargo, conviene distinguir bien ese

[17] Miguel AVILÉS FERNÁNDEZ, ed. *Sinapia* (Madrid, 1976).

algo nuevo de las verdaderas innovaciones, es decir, de aquellas en que un genio establece un nuevo estilo en la línea de pensamiento, rompiendo así con las series repetidas. Aunque el pasado siempre está en cierto modo presente en la mayoría de los pensadores utópicos, existen algunos hitos en que lo distinto es demasiado fuerte para que el consabido pasado pueda seguir produciendo novedades. A menudo hemos preferido el despachar deprisa lo demasiado manido en una determinada época, reservando así nuestras fuerzas para las verdaderas invenciones.

El plan general de este libro responde al deseo de identificar las principales constelaciones históricas del pensamiento utópico en el mundo occidental. Hemos querido explorar las líneas transmisoras más importantes, desechando cualquier tipo de preferencias por una determinada cadena de influencias, y enfatizando al mismo tiempo las innovaciones, las fracturas y las discontinuidades, así como la formación de nuevos grupos, sin aceptar a ciegas a los que quieren hacerse pasar a toda costa por descubridores de utopías.

La descripción de las constelaciones

El primer problema que nos salió al paso fue el de fijar el punto de partida. Había la posibilidad de remontarnos hasta las fantasías paradisíacas del Próximo Oriente en el tercer milenio antes de Cristo, o también hasta la representación platoniana del *mythos* y del *logos* de una ciudad ideal. Pero el carácter propiamente único de la utopía occidental quedaba más de relieve, a nuestro juicio, empezando la historia *in medias res*, por así decir, situando su bautismo en la edad del Renacimiento. La utopía es una planta híbrida, nacida del cruce de la creencia paradisíaca y ultramundana de la religión judeocristiana con el mito helénico de una ciudad ideal en la tierra. La imposición del nombre tuvo lugar entre el ambiente de unos hombres de ciencia del siglo XV interesados particularmente por las perspectivas de una cristiandad helenizada. Si bien es cierto que es legítimo tratar como utopías a ciertas obras antiguas y medievales impregnadas de algún contenido utópico, es innegable que la utopía occidental propiamente dicha es una creación del mundo del Renacimiento y de la Reforma. A partir de ese período, la historia de la utopía no ha dejado de evolucionar a buen paso. Las obras y fragmentos de obras que vinieron a consolidar la conciencia utópica desde sus respectivas posiciones en los mundos judeo-cristiano, helénico y medieval han sido consideradas, no en sí mismas, sino en cuanto prehistoria o trasfondo vital de la utopía moderna, como si se realizara por milagro la absorción del cielo por la tierra, quedando así confundido el deseo de ambos mundos. En este contexto hemos leído las obras antiguas, es decir, no desde una postura arqueológica, sino considerándolas tal y como debieron aparecer a los europeos del Renacimiento que pusieron los cimientos de la utopía cristiana. Así, después de haber situado las aportaciones ju-

deo-cristianas y helenas en el subsuelo de la utopía, avanzaremos directamente hacia nuestra primera constelación histórica, señalando las principales figuras que destacaron en su nacimiento y confirmación.

El período que abarca la última parte del siglo XV y la primera del XVI nos pareció un buen punto de partida a causa de la confluencia de diversas fuerzas intelectuales y sociales cuya relación con la utopía moderna nos pareció determinante, por no decir causal: la traducción en el siglo XV de la *República* de Platón, con el consiguiente acalorado debate en tierras italianas entre los emigrados bizantinos sobre la admisibilidad de la política comunista de Platón en la sociedad cristiana; el paso por la imprenta, en el espacio de aproximadamente un siglo, de la mayor parte del corpus griego y latino, lo cual puso ante la consideración de los eruditos la experiencia acumulada a lo largo de los siglos antiguos, planteándoles al mismo tiempo el problema de cuál podía ser la condición ideal para este mundo; la difusión general y estudio por parte de algunos movimientos sociales organizados de toda una corriente de visiones paradisíacas, apocalípticas y milenaristas, que no se habían agotado con la llegada del cristianismo, y algunas de las cuales tenían sus raíces en las primitivas culturas del Oriente Próximo; por último, los descubrimientos de continentes al oeste del mapa, dejando abiertas de par en par las ventanas de la imaginación utópica a nuevos planteamientos sociales y religiosos, al igual que la avanzada de Alejandro hacia el este había dado pie a las novelas exóticas helenísticas.

Un utópico del Renacimiento no tenía necesidad de bucear en el corpus grecolatino para dar con textos de carácter esotérico. Si tenia a mano la *Política* de Aristóteles, la *República* y las *Leyes* de Platón, y los *Oficios* de Cicerón, lo que Aristóteles llamara estudio de la forma de la asociación política («el ideal para los que tienen unas condiciones materiales de vida lo más parecidas posible a las que hubieran anhelado tener») podía entonces alimentarse perfectamente con los textos fundamentales heredados de la antigüedad en orden a la construcción de una utopía discursiva[18]. Lo mejor de una verdadera utopía tuvo ya sus cartas de naturaleza en Homero, Hesíodo y Ovidio, así como en el romance histórico de Jenofonte, la *Ciropedia*, en algunos pasajes de las novelas helenistas tomados como estudios geográficos en la *Biblioteca de la Historia* de Diodoro Sículo, y en las vidas de Solón y de Licurgo, de Plutarco. Aristófanes y Luciano suministraron materiales con una vena algo más ligera, aunque cuando se les leía al pie de la letra y con una actitud desprovista de humor, las ciudades ideales y los proyectos de gobierno de que se burlaban podían dar pábulo a serias disquisiciones utópicas. Las relaciones hechas por los exploradores del Nuevo Mundo se casaban perfectamente con las fuentes clásicas y los relatos medievales, como las de Sir Juan de Mandeville sobre el estado de felicidad en que se hallaban ciertos pueblos exóticos. Las fantasías paradisíacas, apocalípticas y milenaristas habían pervi-

[18] ARISTÓTELES, *Política*, *ibid.*, II, I, p. 27.

vido a través de la Edad Media, sobre todo en el seno de innumerables movimientos heréticos –y algunos ortodoxos–, surgidos para instaurar varias reformas. La publicación de las obras de Joaquín de Fiore hizo que se propagara todavía con más fuerza la necesidad de un tercer *status* en la tierra, el reino del Espíritu Santo y una edad de paz y de amor. Por su parte, los *fabliaux* medievales cantarían las excelencias de una utopía situada en Jauja, sostenida por un inconsciente gastronómico colectivo, cuyas imágenes manifiestas habían abundado en la comedia ática, en el Midrás y en los Padres de la Iglesia.

Las dos antiguas creencias que modelaron y alimentaron poderosamente la utopía –la fe judeocristiana en un paraíso creado con el mundo y destinado a sobrevivirle, por un lado, y el mito heleno de una bellísima ciudad ideal, construida por los hombres y para los hombres sin la asistencia de los dioses, e incluso en contra de los mismos, por el otro– seguían profundamente incrustadas en la conciencia de los europeos. La utopía nacida en el Renacimiento estaba naturalmente destinada a una sociedad cuyas ciudades, cual perlas brotadas en un paisaje rural, estaban asumiendo nuevas dimensiones respecto a las cuales tanto el paraíso del Oriente como la comunidad de la pequeña ciudad-Estado de los griegos presentaban claras diferencias. También existían entre ambos mitos profundas contradicciones, que la utopía cristiana de los siglos XVI y XVII intentó pasar por alto. Más aún, ni el mito heleno ni el paradisíaco constituían un monolito; el legado transmitido era rico y variado, y repleto de contradicciones. Pero, aunque los poderosos argumentos de los filósofos griegos y la autoridad de los poetas filosóficos diferían sensiblemente en muchos aspectos del espíritu profético del entusiasmo judaico y cristiano, hubo ocasiones en que se respaldaron y reforzaron mutuamente. Se hallaron sorprendentes semejanzas entre la edad de oro griega y el paraíso bíblico, cosa que los Padres de la Iglesia y los comentadores renacentistas explicaron como un acto de piratería por parte de los poetas clásicos. En alguna rara ocasión compartiendo los mundos grecorromano y judeocristiano un reino histórico pasado por la utopía, como fue el caso del reinado de Ciro, si bien las percepciones divergentes de Jenofonte y de Isaías ilustran perfectamente los distintos temperamentos de sus respectivas sociedades, unidas por breve tiempo en una celebración común. Se puede decir que, aun cuando los elementos helenos y los judeo-cristianos congeniaran poco entre sí, consiguieron coexistir en la utopía, síntesis que muchas veces estuvo a punto de resquebrajarse.

La concepción de un cielo en la tierra, subyacente al pensamiento utópico occidental, presupone la idea de perfección a otro nivel, a la vez que una buena dosis de confianza en la capacidad humana para realizar en la tierra lo que se considera como un estado mortal transitorio hacia un simulacro de lo trascendental. La cultura judeo-cristiana y la helénica suministraron a Europa dos versiones distintas de un estado alejado del mundo, susceptibles de compaginarse. Pero la relación entre lo utópico y lo propiamente celeste siempre ha resultado problemática. La utopía

puede concebirse como un prólogo o preanuncio de la perfección absoluta todavía por experimentar; en este sentido, tiene su mejor encarnación en los Días del Mesías o en el Reino de Cristo sobre la tierra de las tradiciones judaica y cristiana, con su sobrecarga de volición humana como ingrediente más en la consecución del suspirado futuro. También puede ocurrir que la utopía, si bien originalmente implantada en la creencia de la realidad de un estado trascendental, se salga de su cauce primero e intente sobrevivir gracias a su propia capacidad creativa. El saber si la persistencia de la visión celeste en un mundo secularizado –aunque aparezca bajo forma disfrazada– es una condición necesaria para la duración de la utopía constituye uno de los problemas todavía no resueltos de la cultura occidental. En el momento comentado en que la utopía apareció por primera vez, la fe en un paraíso cristiano más allá de este mundo permanecía todavía inquebrantable, de modo que la reivindicación del humano talento por inventar, descubrir y crear produjo la sensación general de haber vuelto a nacer.

Las constelaciones utópicas del período que va desde mediados del siglo XV hasta principios del XVIII aparecen todavía totalmente fieles a los ideales cristianos, con un propósito general común: la transformación radical de la naturaleza y del ámbito del mundo cristiano. El linaje más representativo de este período pasa a través de Tomás Moro y Tomás Münzer y acaba con el mismo Leibniz. En Italia hemos de remontarnos hasta Alberti, Filarete y Francesco di Giorgio Martini en el siglo XV, época en que se produce el redescubrimiento renacentista de la forma radial simbólica de la ciudad ideal, con lo cual sufre menoscabo la perfecta simetría de un despertar simultáneo en toda Europa, si bien ello trae la ventaja de que el mundo utópico moderno se inicie con la recuperación impresa del corpus de la antigüedad clásica.

La utopía nacida y desarrollada en la sociedad cristiana de Europa se ha dividido en dos constelaciones distintas, la primera de las cuales cubriría el período de su nacimiento, y la otra su florecimiento y decadencia en el siglo XVII. El principio cronológico de la primera constelación podría rebajarse, por qué no, hasta la Edad Media. La regla de los Benedictinos y sus subsiguientes reglamentaciones sobre el gobierno de las instituciones monásticas establecieron sin duda alguna los prototipos de una existencia cristiana ideal sobre la tierra, toda vez que su encono en dejar bien asentados los aspectos más minuciosos de la vida cotidiana dejó su impronta sobre posteriores utopías, las cuales no pueden ocultar un resabio a institución monástica. La obra de Ramón Llull *Blanquerna*, romance didáctico escrito en catalán entre 1283 y 1285, así como el *De Recuperatione* de Pierre Dubois (entre 1305 y 1307), podrían considerarse utopías embrionarias cristianas, si bien parece que no dejaron muchas huellas en la literatura utópica de Occidente hasta principios del siglo XVII. Los escritos filosóficos de Llull se unirán entonces a la corriente principal del pensamiento utópico y serán asimilados por los pansofistas. Campanella y Leibniz conocían bien las ideas de Llull, como lo demues-

tra el hecho de que tres siglos después de la muerte de éste intentarán interesar a los príncipes y a los papas en proyectos destinados a conseguir la unidad y la propagación militante de la fe entre los paganos con el fin de establecer una sola comunidad celeste sobre la tierra; de todos modos, hay que considerar a Llull y a Dubois más como precursores que como iniciadores de una nueva etapa.

De manera semejante, la segunda constelación de la utopía cristiana podría haberse prolongado hasta el siglo XVIII para incluir manifestaciones residuales de una superviviente fuerza utópica cristiana en una Europa descristianizada; cabe mencionar en este sentido la organización comunista impuesta a los indios de Paraguay por los jesuitas, las distintas formas de las comunidades hernutianas fundadas por el conde Ludwig von Zinzendorf, el recrudecimiento intermitente de las concepciones milenaristas entre grupos como los *shakers*, la teoría política católico-tradicionalista de Joseph de Maistre y Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald, las visiones místicas de Pierre-Simon Ballanche e incluso el anarquismo cristiano de Tolstoy. Pero las principales preocupaciones utópicas de los siglos XVIII y XIX fueron a nuestro juicio de carácter secular, de manera que la utopía cristiana no figuró sino como rémora de poca entidad. Es sobre todo en los siglos XVI y XVII cuando los incipientes impulsos utópicos de índole tanto secular como cristiana y escatológica llegan a compenetrarse, y cuando la tensión de la utopía cristiana alcanza su punto álgido. No importa demasiado el que las más importantes utopías del momento, tales como el famoso librito de Moro, *La Ciudad del Sol* de Campanella y la *Historia de los Sevarambianos* de Vairasse se dediquen a describir sociedades precristianas o no cristianas; todas ellas se enfrentan con problemas candentes de la cristiandad en un mundo ya próximo a la crisis del secularismo. El pensamiento utópico es un fiel barómetro para medir esta pugna espiritual.

Bajo el título de «El Nacimiento de la utopía» intentamos analizar tres unidades geográficas y temporales distintas. La utopía humanista y cristiana de Moro ha recibido aquí un tratamiento acorde con el espíritu del humanismo nórdico común a Erasmo y Rabelais, si bien se pueden descubrir igualmente en estas páginas concepciones sobre el trabajo, los placeres honestos y la igualdad, con una resonancia perdurable y una complicadísima «fortuna» según se van leyendo las decenas de traducciones que se han hecho de dicha obra. La utopía del renacimiento italiano de la *città felice* (título del libro de Patrizi de Cherso), encarnada tanto en palabras como en esbozos de arquitectura, constituye uno de los raros momentos en que la idea de belleza se ampara de la utopía y crea una fantasía cristiana aristocrática que es consciente de dos niveles de la existencia social, simbolizada quizá por la ciudad a dos niveles de los bocetos de Leonardo. En cuanto a la exaltación de la forma radial, la utopía arquitectónica responde a una variedad de necesidades militares, simbólicas e higiénicas que conviven en estrecha desarmonía. Por último, el *Germeinermann* del mundo germánico de principios del siglo XVI, que repe-

senta la utopía del hombre corriente, consigue tener vida aparte independientemente de las leyendas y sermones místicos y políticos de Tomás Müntzer y de los anabaptistas radicales.

El pensamiento utópico cristiano del siglo XVII, época en que vio su apogeo y su declinar a la vez y que alcanzó una fuerza sólidamente extendida, ha recibido igualmente su debido tratamiento según sus variadas manifestaciones geográficas. Los numerosos levantamientos que se produjeron a lo largo de la guerra civil inglesa constituyeron un caldo de cultivo para la fantasía utópica. Bastantes radicales utópicos reconocieron tener una lejana relación con Müntzer y los anabaptistas, a los que se referían con especial deferencia. Sin embargo, fueron más numerosos aquellos que consideraron el pensamiento de los alemanes excesivamente marcado por la bibliolatría y por un estilo grandilocuente y agrio difícilmente exportable. Por el contrario, el sueño pansófico de una república cristiana universal que se nutriría de la nueva ciencia es plenamente europeo en sus contornos (existieron comenianos influyentes en Inglaterra y en las colonias americanas), aunque de tener que situar su lugar principal, no cabe duda que sería el mundo centroeuropeo, devastado por la guerra. La pansofía es lo más distinto de una utopía populista que se pueda imaginar; sus propagadores son personas eruditas asociadas a las universidades y a las cortes, que publican la mayoría de sus mamotretos y demás folletos en lengua latina y cuyos sabios consideran a los príncipes, a los ricos ciudadanos, al Papa, al Emperador y al Zar como los instrumentos divinos necesarios para cumplir sus fines. Los pansofistas del mundo germánico, de Italia y de Inglaterra se caracterizan por estar en estrecho contacto los unos con los otros y por ser los abanderados de la última gran esperanza cristiana de una sociedad religiosa unificada de la humanidad extendida por todo el orbe. Existe una tercera utopía en el siglo XVII de relativamente menor importancia, y que es de corte tan francés como inglesas son las creaciones de la guerra civil inglesa. Tanto los utópicos hugonotes como los católicos de finales de siglo –Vairasse por un lado y Fénelon por el otro– repudiaron la sociedad lujosa de Versalles, forjada por la monarquía triunfante de Luis XIV, y propusieron en cambio la Sevarambia o *La Bétique*. Como narraban aventuras sumamente curiosas y además escribían en francés (lengua muy conocida y fácilmente traducible a otras lenguas), llegaron a un público mucho más amplio que los eruditos pansofistas.

Las constelaciones utópicas del Siglo de las Luces y de la Revolución francesa están representadas por autores que se desvían claramente del centro focal de los siglos precedentes. Ya no se reconocen como tales las esperanzas de la utopía cristiana, mientras que todavía no se da el entusiasmo por las constelaciones eucronianas que caracterizará a la época siguiente. Los *patres majores* que resultan ser los filósofos franceses, con su turbia ambivalencia con respecto a la utopía, e incluso los enigmáticos *moi commun* y *monde idéal* de Rousseau, no son sino simples transiciones. Hay que dejar a los filósofos en una especie de limbo utópico, que es

donde mejor están. No consiguieron emanciparse suficientemente de la doctrina clásica de las vicisitudes de los estados e imperios cíclicos para poder percibir la posibilidad de un futuro dinámico ilimitado. No se encuentra en la *Encyclopédie* ningún artículo sobre la utopía, a la vez que tratan a los antiguos utópicos con cierto desprecio. A pesar de ello, el siglo dieciocho parió utopías de todo tipo –moreanas, robinsonianas, fisiocráticas, comunistas, sexuales, etc.–. En vísperas de la Revolución salieron a la palestra todo tipo de disquisiciones acerca de la sexualidad, de formas arquitectónicas ideales, de modalidades de propiedad y de igualitarismo, y todo ello en un formato utópico, indicando sendas alternativas para una vuelta a la naturaleza o, *faute de mieux*, a un estado cuasi natural en medio de la civilización. Durante este período se pudieron oir las utopías más disparatadas. Se trataba ante todo de educar convenientemente a los distintos jefes de fila; sin embargo, por mucho que llegaran a variar unas doctrinas de las otras, se puede decir que, en conjunto, la utopía del siglo XVIII estaba vaciada en el molde de una sociedad fundamentalmente agraria.

Por desgracia, los modelos cronológicos se nos presentan con muy poca nitidez, y Turgot, Condorcet y Mercier, los iniciadores con estilos diferentes de una nueva eucronía en que el buen lugar deja paso al buen tiempo (cronológico, se entiende), tuvieron el inconveniente de ser fanáticos de la Ilustración, nutridos en el vientre de París. En este caso no hay nada mejor como echar mano del principio dialéctico: en el seno de la utopía de una apacible felicidad agraria nació una utopía de un cambio incesante y dinámico en el terreno de la ciencia y la tecnología. Esta mutación a la eucronía se inició con el soñador despierto de *L'An 2440* de Sébastien Mercier y con las proyecciones utópicas de la Décima Epoca de la *Esquisse* de Condorcet. La visión de una sociedad futura de progreso indefinido es predominante en la aportación de Marx al acervo utópico. Paradójicamente, la eucronía no cristiana representó el resurgimiento de una fuerte corriente milenarista, paradisíaca y apocalíptica con una forma secular. La libre y racional elección del legislador utópico de Moro o del arquitecto del Renacimiento cedió el lugar a la historia: la utopía se tornó menos helénica y más judeocristiana. Los viejos ritmos propios del pensamiento del milenarismo y del joaquinismo se secularizaron y el paso de la retórica apocalíptica judeocristiana a nuevos ámbitos resultó ser un desencadenante decisivo de la transformación.

Tanto por su gran inventiva como por lo hondo que calaron en la condición humana, los pensadores franceses y sus respectivas escuelas, desde Saint-Simon a Comte pasando por Fourier, representaron una luminosa constelación dentro del pensamiento utópico moderno: el trabajo y el amor fueron brillantemente analizados y se hizo en su unión feliz un prerrequisito para una sociedad ideal. Robert Owen y algunos alemanes de origen, como Wilhelm Weitling, brillaron también, aunque con menos intensidad, en este mismo campo. Marx llevó el triunfo de la eucronía a

su culmen en toda Europa al incorporar elementos franceses, alemanes e ingleses en una síntesis única, condensada en el lema famoso de la *Crítica del Programa de Gotha:* «cada uno según sus capacidades y a cada cual según sus necesidades». Después de Marx se produjo un bajón en la capacidad de inventiva utópica. Los utópicos de la primera mitad del siglo XIX fueron contestados, asimilados, plagiados, copiados al pie de la letra, gargarizados y vaciados en toda una gama de nuevas formas, tanto discursivas como novelísticas. La utopia anarquista es la más virulenta de las fuerzas utópicas que se encaran con el movimiento marxista; mientras que la «utopía victoriana», tipificada en las obras de Chernyshevskii, Morris, Bellamy y Hertzka son más bien su contrapartida en dulce. Lenin valoró en mucho la copia que hizo su hermano ejecutado de la obra de Chernyshevskii *¿Qué hacer?*, aunque el terreno de especialización de Lenin fue más bien el de la utopía aplicada.

En una época en que todavía gozaban de mucho prestigio las fórmulas utópicas, irrumpen en el mundo de la utopía dos nuevos intrusos: Darwin y Freud. El darwinismo popular, a la vez que la nueva utopía de la ciencia y de la ciencia ficción que surgen del mismo, abren de inmediato nuevos horizontes a la par que cierran otros. La nueva utopía que había de contrarrestar los efectos del pesimismo cósmico de Darwin estuvo representada por la noosfera de Teilhard de Chardin y la utopia científica de Bernal, con sus maravillas en ingeniería biológica y la proyección de la humanidad sobre el espacio exterior como ultimísimo destino. Freud, el implacable crítico opuesto a los «paños calientes», se vio seguido por toda una pléyade de freudo-marxistas, que intentaron suavizar el sermón freudiano sobre la eternidad de la agresión. Sus trabajos culminaron con la obra utópica de Marcuse «El final de la utopía», con su exaltación de un nuevo valor utópico que bautizó con el nombre de sexual-estético[19]. La manera algo difusa en que ha respondido la imaginación utópica a las fuerzas distópicas de Darwin y Freud revela un debilitamiento y atenuación de las ideas e imágenes de antes, a la vez que sugieren la fase del «crepúsculo de la utopía» como lo más representativo de los últimos lustros.

El pluralismo del comentario

Las utopías pueden ser enfocadas desde varios puntos de vista: el geográfico, el histórico, el psicológico y el sociológico; en cuanto tratados filosófico-morales; como una forma más de las «bellas letras» o como una nueva mitología. Así como ha habido teorías monistas que pretendían explicar todos los mitos, así también aquellos que han sometido las utopías a la prueba de la psicología, de la sociología o de la historia, o las

[19] Herbert Marcuse, *El final de la utopía*, trad. Manuel Sacristán, ed. Ariel (Barcelona, 1981), pp. 7-62.

han tratado como un género literario o principio filosófico más, han solido tender a encerrarlas dentro de los estrechos límites de una sola disciplina. Es necesario, sin embargo, aceptar al menos la validez parcial de todas estas interpretaciones –rara será la obra que no contenga un granito de interés y de verdad–. En cualquier caso, hemos procurado evitar el capillismo de un discurso temático exclusivo al estudiar la misma constelación utópica a diferentes niveles.

Una manera muy sencilla, aunque algo simplista, de abordar la utopía es rastreando la geografía histórica. El historiador de las «utopías propiamente dichas» tiene ante sus ojos un mapamundi punteado de sociedades ideales sitas en islas lejanas, con sus accidentes geográficos específicos, o en valles aislados, en alejados montes-fortaleza, en galerías subterráneas, en cavernas en las entrañas de la tierra, o en claros de la jungla prácticamente inaccesibles. También gente feliz viviendo en plataformas flotantes en el espacio, en la luna, en el sol, en Marte, en Venus; poblaciones, pues, de número indefinido.

La mayoría de las utopías occidentales están relacionadas con la conquista del mundo visible conocido por parte de los pueblos de la península europea. Es éste un aspecto esencial en casi todas las constelaciones históricas. Las sociedades imaginarias pueden tener todas su lugar en un croquis formado por las conquistas, los descubrimientos y las explotaciones que se dieron de hecho en un momento determinado. En vísperas de la marcha de Alejandro hacia el corazón de Asia, Euemero, un griego helenista, halló un orden perfecto de sociedad en Panchaya, isla situada en el océano Indico. El mercader Yámbulo, por su parte, probablemente un meteco sirio abandonado en plena mar como ofrenda sacrificial por sus raptores etíopes, cuenta cómo su bote fue a parar a unas islas del sol situadas no lejos de la costa oriental de Africa. Hay igualmente otros escritores griegos que pretenden haber conocido a los dichosos Hiperbóreos y a los hombres de *Ultima Thule* en la franja del continente europeo. En cuanto a los romanos, hay que decir que raramente se decidieron a ir más allá de los límites de los romances griegos; en su triunfo imperial, fueron numerosos los que optaron por mirarse el ombligo y desdeñar a los soñadores de políticas ideales; para ellos, Roma constituía de por sí una utopía. Pero después de la caída de Roma y a lo largo de toda la Edad Media, no dejaron de incorporarse nuevas regiones al espectro utópico, que cada vez se tornaba más amplio. La Isla Afortunada de San Brendan, la más famosa de todas ellas, fue un producto cristianizado de la fantasía céltica. A menudo la creación de las utopías medievales daba pie a la busca del emplazamiento oriental del paraíso terrestre o a la búsqueda del Santo Grial, ante el cual se decía que los caballeros se verían inundados de un gozo inefable. Eldad ha-Dani, un viajero judío de fines del siglo IX, se topó al parecer con una sociedad perfecta al otro lado del río Sambatyon, adonde habían emigrado las diez tribus perdidas de Israel. Y en el siglo XIV tenemos las ensoñaciones de Sir Juan de Mandevilla, que le llevaron a la isla oriental de los bragmanes, donde no había «ni rayos

ni truenos, ni granizo ni nieve, ni los demás azotes del mal tiempo; ni hambre, ni peste, ni cualquier otro tipo de tribulaciones»[20].

Unos decenios después de que los europeos rompieran su cascarón continental en el siglo XV y se lanzaran en sus embarcaciones a la posesión de un nuevo mundo, fue «descubierta» Utopía por Rafael Hitlodeu, marinero portugués que, al parecer, había tomado parte en las expediciones de Amerigo Vespucci y había ido a narrar sus aventuras a Tomás Moro. Durante los doscientos años que siguieron, los encuentros imaginarios de los viajeros literarios con los pueblos extraños sirvieron de contrapunto a las aventuras reales de los viajeros marítimos a América y Asia. A veces ocurrió que las utopías precedieron proféticamente, que no siguieron, a los históricos desembarcos de los europeos en lugares nunca antes visitados: hacia finales del siglo XVII, cuando las islas del Sur y Australia estaban todavía por explorar, los utópicos se adelantaron a los navegantes, y los hugonotes Gabriel de Foigny y Denis Vairasse llegaron a localizar varios reinos en los mares australes. Para muchos se perdió con ello el hechizo que había caracterizado durante mucho tiempo a la línea costera americana. La felicidad estaba donde ellos no estaban, allende el horizonte. A lo largo de todo el siglo siguiente, las sociedades ideales se multiplicaron en la región bendita del Pacífico –en Tahití y en la isla de Nueva-Citerea–, *rêves exotiques* alimentados por los viajes reales del capitán James Cook y de Louis-Antoine de Bougainville a la misma zona. Después de 1800, las estepas del oeste americano, abiertas a los viajeros, fueron el escenario de mundos utópicos ocultos en prodigiosos valles y en extensas llanuras y altiplanos. Progresivamente se fueron anexionando a la utopía nuevos territorios hasta que toda la faz de la tierra fue explorada, por lo que los hombres se vieron obligados a buscar nuevas «salidas».

Los estudios astronómicos y mecánicos del siglo XVII ya habían fomentado el deseo de elevarse imaginariamente hacia espacios exteriores, imprimiendo un decidido ímpetu a las exploraciones iniciadas más bien tímidamente por los griegos y romanos. Los neoplatónicos Plutarco y Plotino, haciendo una exégesis ingeniosa y atrevida de Homero, habían trasladado el Elíseo de los confines de la tierra a la luna; por otro lado, la mofa de Luciano respecto a todo el corpus griego sobre las expediciones utópicas hizo que se considerara la luna como un lugar importante a lo largo de la Edad Media. Pero las sociedades utópicas extraterrestres empezaron realmente a pulular a partir de 1600, es decir, cuando el viajar a la luna desafiando a la fuerza de la gravedad y consiguiendo un estado de ingravidez durante el trayecto se convirtió en una posibilidad científica a nivel teórico. El *Somnium, seu Opus posthumum de Astronomia Lunari* (1634), de Johannes Kepler, colocó a un humano sobre la luna con el fin de observar la tierra, y el *Discovery of the New World in the Moon* (1638) de John Wilkins, tratado científico-popular sobre el mecanismo de los

---

[20] Juan DE MANDEVILLE, *Libro de las Maravillas del Mundo*, pról. Martínez Ferrando, ed. Gómez Menor (Toledo, 1958), pp. 96 y ss.

viajes lunares, aunque no fuera propiamente una utopía, trataba de si era factible el poder sobrevivir en la luna. Las excursiones utópicas de Francis Godwin, Cyrano de Bergerac y otros muchos no tardaron en abrirse paso una vez que se había vulgarizado la idea en cuestión. El universo ultraterrestre ocupó un puesto importante en la fantasía del hombre muchos siglos antes del fabuloso alunizaje de 1969; acontecimiento, por lo demás, perfectamente prefigurado en las abundantísimas obras de ciencia-ficción y de ciencia anticipadora del siglo XX.

Dado que corrieron paralelas la fabricación de sociedades utópicas y las expediciones a nuevos lugares, no nos sorprende nada que sus dos geografías, la imaginaria y la real, fueran a menudo confundidas. Como sucediera con los viajes de los Argonautas y de Sinbad el marino, las aventuras utópicas nunca se desvincularon completamente del mundo fenoménico. A veces el escritor de utopías puso tanta verosimilitud en la descripción de su país fantástico que los nombres ficticios, como los de las islas de las Indias orientales del *Voyage et avantures de François Leguat* (1708) del hugonote François Misson, acabaron encontrando un sitio en los libros oficiales de geografía, donde permanecerían durante centurias. La novela del mercader Yámbulo, conservada entre las historias de Diodoro Siculo, fue reimpresa a mediados del siglo XVI en la colección de viajes de Giovanni Battista Ramusio (si bien poniendo algunos peros a su autenticidad en cuanto que habría parte de verdad y parte de fábula)[21], sobreviviendo en algunos trazos de la *Città del Sole* de Tommaso Campanella, publicada en 1602. La gran utopía de Tomás Moro ejerció un influjo más profundo y sutil, penetrando en la conciencia de los hombres de letras y coloreando totalmente su visión de la realidad. La percepción que tenía Moro de las cosas dejó en la mente europea un sello tan indeleble que el esquema del Libro II de la *Utopía* fue adoptado en decenas de relatos de viajes –tanto reales como imaginarios–, convirtiéndose en modelo universalmente aceptado para el reportaje circunstanciado de países recién descubiertos.

No contenta con inventar una geografía universal fabulosa, la imaginación occidental ha tocado con su varita mágica a la mayoría de las grandes sociedades históricas, de modo que las descripciones idealizadas de Egipto, Esparta, Atenas, Escitia, Persia, Roma e Israel se han convertido en cierto modo en parte integrante del corpus utópico. La Esparta de Licurgo que describe Plutarco y la Persia de Jenofonte, mucho después del declive de estos estados, asumieron existencias separadas como enclaves utópicos dignos de ser imitados por la humanidad entera. Los panegiristas egocéntricos han fabricado utopías autoaduladoras, pintando sus sociedades con colores tan subyugadores que las personas que no están en la misma onda podrían reconocer a duras penas algunos visos de la realidad. El mito de Venecia como estado ideal, tan corriente en los siglos XVI y XVII, apabullaría a los espíritus de los hombres del siglo XX si no estu-

[21] Giovanni Battista RAMUSIO, *Navigationi et viaggi*, 2.ª ed., I (Venecia, 1554), 190r-191r.

vieran ya vacunados contra las apoteosis de sociedades cuya fealdad y depravación hemos podido presenciar todos con nuestros propios ojos. Es raro hallar un gobierno tan sumamente vicioso que no se pueda transformar en baluarte de la virtud mediante el poder de la imaginación y el solapamiento de los modos utópico e histórico.

Cualquier utopía que consideremos, necesariamente vinculada a un tiempo y lugar determinados, no tiene más remedio que reproducir el aparato escénico de su mundo propio así como la preocupación por los problemas sociales contemporáneos. En este sentido, se puede afirmar que las analogías con los sueños y la fantasía psicótica son realmente reveladoras. Los observadores de la conducta paranoica declaran que, aunque la enfermedad permanezca constante, las fuerzas misteriosas que todo lo ven y que vigilan y persiguen a sus pacientes cambian con los tiempos y la tecnología. En efecto, pueden ser espíritus, teléfonos, radios o aparatos de televisión según las épocas. Las utopías no son enfermedades, aunque en buena parte se aprovechan del equipamiento existente de una sociedad, y tal vez de sus modelos más avanzados, que retocan y embellecen. A menudo sucede que un utopista prevé la evolución y consecuencias ulteriores del desarrollo tecnológico ya presente en estado embrionario; puede tener antenas especialmente sensibles al futuro. Sus *gadgets* irán, sin embargo, muy pocas veces más allá de las posibilidades mecánicas de su tiempo. Por mucho que intente inventar cosas completamente nuevas, no podrá crear un mundo de la nada.

Comoquiera que las utopías se clasifican según el estilo de su mobiliario, a nivel tanto sociológico como histórico, y el estilo depende de una realidad social contemporánea, la utopía puede estudiarse como reflejo de las crisis específicas que pretende resolver. Que la utopía está ligada a los conflictos sociales del momento, y que el utopista toma partido a su vez por uno u otro bando, es algo que se ha dicho ya hasta la saciedad. En Hesíodo se siente el estado de decadencia después de la heroica época de la Hélade, y en Platón el ambiente del creciente lujo de la vida ateniense, así como la próxima defunción de la polis. Las utopías de Alberti, Filarete y Patrizzi tansmiten el espíritu de una nueva aristocracia del dinero –la del Renacimiento–, bien distinta de la ruda nobleza feudal, a la vez que los elegantes patricios de sus ciudades ideales se mantienen distantes de los bravucones condottieri y de los plebeyos de las capas inferiores de la sociedad. Se ha dicho que Tomás Moro reacciona contra esta tendencia a cerrarse, aunque no se sabe si lo hace en nombre de los nuevos burgueses de Londres, de un nostálgico ruralismo medieval o de los ideales espirituales de un humanismo cristiano. Las grandes utopías del siglo XVII vienen a contrarrestar los cismas políticos y religiosos del mundo cristiano y a reconstituir un orden universal basándose en las virtudes cristianas a tono con la nueva ciencia. Muchas de las utopías del siglo XVIII, con sus graneros bien repletos y sus gobiernos fisiocráticos presididos por un legislador sabio y paternalista y por una meritocracia en el ámbito temporal y espiritual, están encaminadas a acabar con la hambre

endémica del antiguo régimen y a librar a la sociedad de los residuos feudales de sus instituciones. Saint-Simon y Fourier tuvieron la perspicacia de salir al paso a su debido tiempo de las dislocaciones económicas y psíquicas de la nueva sociedad industrial mucho antes que éstas fueran universalmente reconocidas como tales. Marx intentó encararse a las mismas fuerzas en una fase más madura del capitalismo, y Hertzka en una fase todavía ulterior, cuando los problemas del industrialismo se habían complicado con la expansión imperialista. Los utopistas de nuestros días se enfrentan con las ansiedades y potencialidades de lo que se ha dado en llamar sociedad posindustrial. Pero, como la mayoría de las épocas de la civilización occidental han sido sumamente turbulentas, resulta un truismo el decir que las utopías que han producido están relacionadas con las crisis económicas y sociales. Proclamar en tonos melodramáticos que una utopía refleja la miseria de las clases trabajadoras o el aprieto en que se halla la decaída nobleza entre los campesinos y el poder real, es decir algo, pero no todo. Identificar los elementos de las utopías de los siglos XVII y XVIII como manifestaciones de *Frühkapitalismus*, moda muy en uso, es confundir la conclusión con las premisas.

La identificación de las fuentes de una utopía con una realidad histórica puede efectuarse naturalmente con más o menos acierto. Dejando bien sentado que el forjador de utopías no puede por menos de reflejar el momento histórico, conviene añadir que, en esos raros momentos en que le visita la inspiración, revela los caminos interiores –la esencia misma– de dicho momento más bien que sus aspectos externos. Es capaz de situarse por encima de las controversias acaloradas del ágora y contemplar la vida de su sociedad a la luz de sus posibilidades plurales. Aunque no llegue a tener la capacidad de penetración de un sublime poeta, el utopista suele captar la angustia de una época con metáforas pertinentes. Al analizar los urgentes problemas de su tiempo, es posible que ponga al descubierto al mismo tiempo las ancestrales, por no decir eternas, necesidades del hombre. El reducir nuestra interpretación al entorno inmediato del utopista, vinculándolo de manera determinista y mecánica a las circunstancias y accidentes concretos que hayan podido dar pie a sus escritos, puede impedirnos descubrir que quizá tenga algo suprahistórico que decir sobre el amor, la agresión, la naturaleza del trabajo o la realización de la persona. El verdadero utopista es un ser parecido al dios Jano, a la vez esclavo y libre respecto a su tiempo, pegado y despegado de su entorno. Dualidad ésta que conviene valorar y respetar.

Ciertas generaciones históricas son particularmente susceptibles a las utopías, y no es raro encontrar a los mismos jóvenes entusiasmados por toda una serie de utopías e incluso pasándose de un movimiento utópico a otro. Los *seekers* ingleses de la guerra civil, aunque dedicados en un principio a buscar un camino individual hacia Dios, acabaron impregnándose, según iban pasando de secta en secta, de las utopías sociales relacionadas con cada nueva doctrina. Muchos jóvenes franceses desarraigados de la generación de 1798, al alcanzar la madurez bajo la Restaura-

ción, fueron pasando sucesivamente del saintsimonismo a movimientos como fourierismo, el comtismo, etc. Algo parecido ocurrió con las migraciones espirituales a los Estados Unidos de las pasadas décadas de los 30 y los 60. Tales concentraciones representan números mucho más considerables que la interacción de un determinado grupo de humanistas cristianos del Norte, por ejemplo, o los arquitectos renacentistas de la ciudad ideal, o los pansofistas del siglo XVII. Y sin embargo, los jóvenes académicos del otro lado del Rin tocados por la esperanza de la rosacruz de reformar el mundo pasaron por experiencias psíquicas no muy diferentes a las de los utopistas románticos franceses. Una sociología histórica de los movimientos utópicos o, mejor aún, de los grupos de afinidad, debería remontarse a los pitagóricos, a los esenios, a las sectas radicales de la Edad Media y de la Reforma, si no queremos quedarnos atascados en la experiencia americana del siglo XIX con relación a las comunidades utópicas, experiencia que, por muy rica que fuera, no deja de ser un fenómeno entre muchos. Nos ha interesado principalmente el pensamiento que sustenta a dichos movimientos, aunque no se nos oculta que el estudiar también su carácter y organización puede ser fundamental para entender su verdadera esencia.

Las utopías han sido fuerzas de un gran dinamismo y energía en el ámbito de lo político, y no necesariamente en seguida después de publicarse. Si su astuta diagnosis empírica acierta entre algunas clases de la sociedad, se hacen rápidamente famosas; de lo contrario, son objeto de olvido, o esperan simplemente en un limbo utópico hasta que lleguen mejores tiempos. La fortuna del documento original es parte integrante de su significación, y debería tenerse en cuenta junto con el diverso contenido que van vaciando las sucesivas generaciones en el molde de la vieja utopía. Es difícil que no experimente una obra transformaciones sustanciales con el paso del tiempo: la *declamatio* cristiano-humanista de Moro se convertirá en un manifiesto revolucionario; los cuadernos en que un joven llamado Marx esboza algunas de sus ideas serán leídos como palabra de evangelio un siglo después; el manuscrito extenso y sistemático de Comenio, *Consulta general sobre una mejora de todas las cosas humanas*, destinado a conseguir una reforma radical de todas las cosas, acabará siendo un mero objeto de curiosidad histórica –el feliz descubrimiento de un erudito– trescientos años después de la muerte de su autor, y de interés sólo para un restringido número de especialistas. En estos últimos años, cuando se cambian de contexto datos estadísticos del pasado, recogidos por funcionarios del Estado con una finalidad específica, ocurre que arrojan resultados completamente distintos a los ojos de los investigadores. De manera parecida, las ideas utópicas adquieren nuevos significados conforme pasan de una serie a otra. Un comentador que se centre en las fantasías sexuales utópicas no sacará la misma impresión de la narración de una asamblea de *ranters* durante la guerra civil inglesa que, por ejemplo, un presbítero contemporáneo. El observador de las utopías surgidas durante un período de varios siglos deberá considerar cada acontecimien-

to como arraigado en el pasado y extendiendo sus tentáculos hacia el futuro y hacia coetáneos repartidos por una vasta área. No existe ningún acontecimiento utópico realmente importante que haya permanecido aislado o autónomo, ya que la historia posterior se ha encargado de recogerlo. Una historia crítica no sólo no puede eludir nunca el hecho de su propia historicidad, sino que puede también conseguir una cierta distanciación respecto a su empatía y antipatía.

La cantidad de gente que lee la obra es también parte importante en el comentario sobre la utopía en cuestión. El *libellus* latino de Tomás Moro fue originariamente accesible a un público mucho más reducido que el *Looking Backward* de Bellamy, aunque fue considerable comparado con el de la *Platform* de Winstanley el *digger* o el sermón de un metodista, recogido en el informe hostil de Thomas Edwards, *Gangraena*. La definición que da Marx de la fase suprema del comunismo en la *Crítica del Programa de Gotha* ha sido leída sin duda alguna por muchísima más gente en la China contemporánea de lo que lo fuera al ser publicado en la última década del siglo XIX. Si quisiéramos averiguar con exactitud cuáles son los fragmentos de las utopías que han penetrado en la retórica de los movimientos populares, nos veríamos inmersos en un mundo difuso donde lo sólido se torna gaseoso e imposible de atrapar. Ante la realidad de un porcentaje de lectura sumamente cambiante y los móviles originales del utopista, las más de las veces de carácter ambivalente, el historiador crítico que estudia todo el proceso deberá abstenerse de tomar una postura demasiado rígida, ya que un mismo texto puede decir cosas muy distintas sobre el pensamiento utópico a lo largo de las diversas épocas, e incluso con relación a las diversas clases de contemporáneos.

EL UTOPISTA Y SU CREACIÓN

En cuanto que es un hecho mental, una utopía adopta la forma de un documento escrito y es compuesta generalmente por un solo hombre. Son raras las veces en que se reúnen varias personas para formular juntas un programa utópico; en cuyo caso dan la impresión de tener una sola mente y compartir una experiencia utópica común. El utopista puede, ya sea político, reformador, revolucionario o profeta, servirse de parte de su propia estructura utópica. También puede ocurrir que otros individuos entren a saco en la creación del utopista, incorporándola a sus manifiestos programáticos y trasladando sus consignas a sus propios programas. Pero todo empleo subsiguiente de la retórica utópica después de la creación inicial representa un desgarrón y tal vez incluso la total destrucción del original. Una historia del pensamiento utópico puede tratar de los preliminares de la propia vida del utopista en cuestión, de las fuerzas psíquicas internas y dinámicas que culminaron en la plasmación de la experiencia utópica, así como de la comunicación, popularización, vulgarización, conversión en tópico o cliché del acontecimiento utópico en el

transcurso del tiempo. No obstante, no debería diluirse en dicho proceso el acontecimiento mental hasta el punto de que ya no se supiera cuáles son los elementos que han entrado y cuáles los que han salido; hay que conservar su carácter de creación única y distinta de cualquier otra.

En estos tiempos en que está de moda el análisis psicológico del individuo, siente uno la tentación de volcarse en la persona del utopista para encontrar la clave de su fantasía. Aunque un poeta haya relacionado el modo utópico con la juventud, y se pueda sostener que la atracción de los sistemas ideales del mundo ejerce más poder en la adolescencia, abundan con mucho los fantaseadores utópicos de edad madura; por lo que no se debe restringir a una fase de la vida humana la propensión utópica. Moro escribió su utopía rondando los cuarenta, y lo mismo se puede decir de Restif y Saint-Simon. Rousseau concibió una versión de su famosa utopía estando ya en el lecho de muerte; por su parte, el *Supplément au voyage de Bougainville* fue un sueño que tuvo despierto el anciano Diderot. Dado que el mundo de la ilusión tiene mucho que ver con la economía psíquica de su autor, los intérpretes se han propuesto a menudo descubrir y relacionar los impulsos ocultos del utopista con los elementos más relevantes de su sociedad imaginaria; esfuerzo que no se debe subestimar. Con algunos, como es el caso de Moro, Comenio, Bacon, Jean-Jacques, Fourier y Marx, los datos en este sentido son abundantes y la empresa puede resultar interesante; con otros, sin embargo, las percepciones psicológicas rastreables son sumamente escasas, ya que probablemente no sabemos nada más que el nombre del autor –y a menudo sólo el nombre de pluma–, o únicamente el nombre de familia, como en el caso de Morelly, cuyo *Code de la Nature* fue un importante jalón en el ámbito utópico, jugando un papel de gran trascendencia en el mundo intelectual de Babeuf. Sabemos que la escasez de materiales no desanima al convencido creyente en la trascendencia de sus técnicas psicológicas; el cual puede reconstruir una personalidad a partir de descubrimientos psicológicos en el ámbito de la fantasía e interpretar luego triunfalmente dicha fantasía en términos de su creador. El tipo ideal del visionario, o del perfecto utopista, sería sin duda aquel que odiara a su padre y proviniera de una clase desheredada. A lo cual se podría añadir un poquito de esquizofrenia, una buena dosis de megalomanía y de temperamento obsesivo y rígido, y agitar todo después debidamente. Pero en la personalidad utópica que quiere ser algo más que un mero artículo de catálogo debe poseer igualmente una corriente de pasión creadora. Las grandes utopías, que no son precisamente muy numerosas, están marcadas –que no desfiguradas– por las cicatrices de sus autores. A veces las heridas permanecen ocultas, como en el cuerpo lacerado y comido por las penitencias que se vislumbra tras los ropajes en el retrato que hizo Holbein de Moro.

Existe un sentido en el que el acto mental de crear un mundo utópico, o los principios del mismo, es psicológicamente un fenómeno regresivo para un individuo. A este respecto, se suele emparentar al utopista con los creadores religiosos, científicos y artísticos que huyen al desierto, su-

fren crisis psíquicas y están desorientados por las contradicciones existentes entre la realidad aceptada y las nuevas posibilidades de las que columbran algo. El utopista está abrumado ante todo por las malignas complejidades de la existencia. Los grandes utopistas han dado todos testimonio de su furia ante el mundo, de su aprensión de la sociedad y de sus agudos sufrimientos cuando sus sensibilidades se ven agredidas por todos lados. Entonces se retiran de este mundo a una forma mucho más simple de existencia que ellos se inventan en la fantasía. El escape de los conflictos y desencantos cotidianos tiene un mucho de infantil. Y su vuelta de la utopía, su regreso al mundo real que habían abandonado, se caracteriza a menudo por su devoción a una idea fija con la que se habían obsesionado. Se agarran con fuerza a esta idea sobrevaluada, que explica automáticamente todos los males a la vez que ofrece el remedio universal, y construyen una fortaleza inexpugnable a su alrededor. Esta misma idea se convierte en fetiche que veneran y defienden con todas las artes de que disponen. Para los extraños son unos monomaníacos. Estas reflexiones valen naturalmente sólo para el selecto número de los auténticos utopistas que sufren los dolores del nuevo parto, y no para el numeroso ejército de imitadores utópicos que abarrotan las bibliografías, lo mismo que las historias de literatura abundan en poetastros.

Los utopistas son casi siempre figuras trágicas o tragicómicas que mueren insatisfechos; el futuro tarda en conformarse a sus fantasías. Luego aparecen los discípulos o los lectores curiosos que nunca han sentido en lo más profundo de su ser una conmoción tan intensa como la provocada por el visionario utópico original, y acto seguido se aplican a adaptar, podar, «centrar», refinar y volver banal y prosaica la utopía, para que ésta vuelva al mundo como fuerza del bien o del mal. Se inician entonces los diversos compromisos con la existencia, y la fórmula férrea empieza a ablandarse paulatinamente. Medir la pureza de la teoría utópica por los logros de la «utopística aplicada» es cosa tan necia como querer hacer a los padres responsables de los pecados y desmanes de sus hijos putativos. Por definición, es imposible llevar a la práctica la creación utópica nacida del anhelo por volver a un puerto de salvación, o por descender a las simas más profundas del inconsciente.

Una de las tareas más peliagudas del comentador de la utopía consiste en establecer el grado de compromiso del autor utópico con su propia obra. La valoración va desde un mero *jeu d'esprit* hasta una retórica *declamatio* como dispositivo didáctico, así como desde la utopía en cuanto deseo –más que en cuanto anticipación– a la absoluta convicción de la necesidad, o expectativa, del perfecto cumplimiento de los principios utópicos mañana mismo, o a lo sumo pasado mañana. Cuando el utopista se ve embargado por la duda, a nivel manifiesto o encubierto, se torna extremadamente problemática. Restif de la Bretonne, un tipo muy frecuentado por los modernos psicólogos, escribió utopías a la vez ampliamente permisivas y obsesivamente represivas. Algunos utopistas gustaron de llevar la máscara de Arlequín, como fue el caso de Fourier en algunas

ocasiones, a fin de llamar la atención a base de manifestaciones absurdas y escandalosas. Muchos de los que concibieron sus utopías como formas populares de una idea platónica habrían quedado más que satisfechos con ver tan sólo una pizca de sus proyectos realizados en este mundo. Otros, habitados por el espíritu de un ritualismo religioso, no permitieron que se tocara lo más mínimo a su sistema original para que no se desvirtuara el efecto mágico del mismo. Tanto las utopías propiamente dichas como las discursivas son textos literarios en los que la ambivalencia y ambigüedad suelen ser inseparables del pensamiento como tal. Naturalmente, una vez que salieron de las manos de su autor, llevaron una vida autónoma, y se pueden encontrar en este sentido las posturas más irónicas o hiperbólicas, como, por ejemplo, la manía de tratarlas como si fueran mandamientos bíblicos, demostraciones matemáticas, o como silogismos académicos en los que se afirman y niegan los términos de la proposición. Esto vale no sólo para la obra de Moro, respecto a la cual los comentarios contemporáneos divergentes están por fin poniendo de relieve el tono humanista cristiano, sino también para muchas otras utopías que han venido interpretándose hasta el día de una manera un tanto simplista por no haber querido tener en cuenta las dudas del autor al respecto. La búsqueda de la intencionalidad utópica, casi siempre elusiva, ocupará una parte importante en este comentario histórico.

Aunque resulte paradójico, los grandes utopistas han sido también grandes realistas. Poseen una extraordinaria capacidad de comprensión del tiempo y lugar en que escriben y hacen reflexiones muy profundas sobre las condiciones socioeconómicas, científicas o emocionales del momento que les ha tocado vivir en la historia. Han descubierto verdades que otros hombres sólo han entrevisto de manera muy vaga, o que se han negado a admitir. El utopista aparece a menudo como un individuo en posesión de un entendimiento más amplio de las diversas tendencias de su sociedad que los resuelve –problemas oficiales que tienen por lo general las narices demasiado metidas en el presente para percibir lo potencial–. Tal vez lo que distinga sobre todo a los utopistas sea la tenacidad con la que se aferran a sus ideas. Se caracterizan también por su propensión a centrar toda la atención sobre un aspecto concreto del mundo, dejando muchas otras cosas en la penumbra. Pero, una vez que han emprendido el estudio de una cara de la realidad, suelen comprender dicha cara con una clarividencia poco común. Su conocimiento les sirve de trampolín para lanzarse a un futuro que podría ser o bien la total negación del presente, o bien una cosa tan claramente lateral que otros lo considerarían en seguida como algo quimérico, fantástico, improbable –en una palabra, utópico–. Existe una inclinación casi inevitable en una sociedad utilitaria como la nuestra a ver en estos visionarios utópicos para quienes «los sueños se hicieron realidad» unos individuos poco seguros para ejercer la actividad crítica. El que pronostica a corto plazo puede ser un pelma. Se le confunde con el meteorólogo, útil solamente a la hora de organizar una gira o una invasión militar.

Sin llegar a decir adiós a la realidad, los utopistas han solido realizar actos simbólicos para dramatizar su ruptura con el presente. Han colocado igualmente sus sociedades ideales bastante alejadas en el espacio –conocido es el precepto de la utopía moreana según el cual era imprescindible realizar una larga travesía oceánica–. El rey Utopo cortó el istmo que unía su reino recién conquistado con el viejo continente lo mismo que si hubiera cortado un cordón umbilical. En el siglo XX, Bernal necesitará de un viaje de un año luz para crear el adecuado pathos de distanciamiento con relación a uno de sus planetas artificiales. Los hombres se han perdido también en las entrañas de la tierra para llegar al centro ideal de las cosas; han atravesado cadenas de montañas prácticamente intransitables para acabar en valles amenos; han franqueado la barrera del tiempo presente mediante máquinas o mediante el mismo sueño; han trazado una línea divisoria entre la funesta prehistoria y la historia utópica. Es posible que la negación crítica apareciera incorporada en un libro separado y compuesta después de la utopía propiamente dicha. Sabemos hoy día que el Libro I de Moro vino después de la composición del Libro II; la totalidad del estudio está animada de contrastes. En otras utopías moreanas lo negativo y lo positivo se hallan entremezclados en la misma narración; así por ejemplo, los extranjeros, o los utopianos (que a veces son omniscientes), sirven de contrapunto entre Europa y la isla recién descubierta, o entre el presente y el futuro. El constante movimiento entre cielo y tierra aparece precipitado con el fin de que el lector no pierda nunca la conciencia de la antítesis.

Los utopistas, cuyo repudio del presente ya se encuentra en la tradición griega, tienden a buscar un modo más racionalista y analítico de exponer lo que para Aristóteles eran los defectos de las formas existentes. En el corpus judeo-cristiano la reacción contra el carácter invasor del pecado religioso es más emotiva. Pero la índole lógica y argumentativa de la búsqueda clásica de las formas perfectas sólo puede ocultar la fuerza del afecto negativo subyacente. La metáfora médica de Platón, diagnosticando que la ciudad de su tiempo sufría una inflamación, por un lado, y la condena sumaria en su Séptima Epístola de «todos los estados que ahora existen» por estar «mal gobernados», por el otro, revelan claramente el sentimiento que precedió o acompañó al análisis[22].

Sería erróneo decir que la utopía es negación de la realidad presente, subestimando la tendencia a la curiosidad, a la inventiva y a la exploración, que ha hecho que el hombre se lance a las aventuras más osadas. Los dos aspectos han tenido una influencia variable según las épocas. Unas veces la utopía de la felicidad tranquila domina la cultura occidental y las imágenes de un retorno al vientre protector del paraíso parecen prevalecer en una atmósfera emocional; pero otras veces, irrumpe el elemento prometeico y la existencia utópica se convierte en la antorcha de

---

22 PLATÓN, *Las Cartas*, ed. bilingüe y prólogo por Margarita Toranzo. Instituto de Estudios Políticos (Madrid, 1970). VII, 326a, p. 63.

relevo de la que hablara Bacon en su *Sabiduría de los Antiguos*. Los utopistas son a menudo exploradores intrépidos y arrojados a los que muchos de sus contemporáneos tachan de salvajes por no atenerse a la retóricas en vigor ni marchar por sendas conocidas. Si una utopía es simple o primariamente un reflejo de la realidad cotidiana, la verdad es que ofrecerá poco interés. Por otra parte, cuando el mundo imaginario corta todos los lazos con la realidad, se convierte en un cuento de hadas vaporoso, informe e insignificante, como ocurre con muchos *voyages imaginaires, songes* y *romans cabalistiques* del siglo XVIII y con tantas obras contemporáneas de ciencia ficción, en que los elementos utópicos son tan débiles que no pasan de meros sedantes, pasatiempos o narcóticos. La gran utopía da un cierto escalofrío y al mismo tiempo se reconoce su idoneidad. No se trata de una visión rara o hipnótica, sino de algo que satisface una cierta hambre a la vez que estimula cuerpo y alma para el reconocimiento de una nueva potencialidad.

PARTE I

LAS FUENTES ANTIGUAS Y MEDIEVALES



El paraíso celestial
Giovanni di Paolo, hacia 1445
(Metropolitan Museum of Art, Nueva York)
(Fundación Rogers, 1906)

1

EL PARAÍSO Y EL MILENIO

De los dos elementos que siempre han alimentado la corriente de la utopía occidental, el judeo-cristiano y el helénico, el primero ha tenido una existencia más ininterrumpida. Una historia natural de los paraísos de las religiones judaica y cristiana reuniría bastantes de los materiales intelectuales y emocionales que abundan en la sociedad europea y constituyen una cantera inagotable en el plano cultural. Hay que aceptar el paraíso en sus formas judeo-cristianas como el estrato arqueológico más profundo de la utopia occidental, operante en el inconsciente de amplios sectores de la población, aun cuando ésta no leyera los libros en que tomaron forma literaria las variedades de esta experiencia –testimonio del poder tan grande de la religión para mantener vivo el extraño anhelo de un estado de la humanidad que existió una vez y que ha de volver a existir–. El mito del paraíso es prácticamente universal, si bien ha sido asimilado en la cultura occidental por cada generación sucesiva con nuevos modos específicos. En la época en que nació la utopía occidental de los siglos XV y principios del XVI, ya estaba presente la creencia en el paraíso en todos los niveles de la existencia psíquica. El creador utópico no tenía necesidad de pronunciar su nombre; su fragancia llenaba ya el aire que respiraba, alimentando su propia vida. Es posible que el infierno y el purgatorio representaran preocupaciones más constantes para los cristianos de Europa en el momento histórico en que la utopía vio la luz por primera vez, pero el solaz del paraíso era todavía parte integrante del ritual de la muerte y la sepultura entre los cristianos y judíos.

Aunque la utopía propiamente dicha es creación del mundo del Renacimiento y la Reforma, las visiones de los dos paraísos (el Edén y el Mundo que ha de venir), de los Días del Mesías y del milenio han prendido tan fuertemente en la conciencia occidental que son una constante presencia –con variaciones múltiples– en todo pensamiento utópico subsiguiente. La historia del paraíso es un prolegómeno y un perenne acom-

pañamiento respecto de la utopía, sin los cuales no se podría extender debidamente la poderosa emoción religiosa que infunde vida a dicha experiencia. Las imágenes sobre el paraíso y el milenio constituyen una cantera de la que se inspiran los pensadores utópicos, aunque no siempre sean conscientes de ello. Las raíces psicológicas del mito del paraíso y de la esperanza milenaria, que no conviene divorciar en ningún momento del Apocalipsis –con sus profecías duales sobre la condenación y la salvación–, son tan profundas que a veces ocurre que se olvida o se da por supuesta su misma existencia. El propio lenguaje empleado en las descripciones de los sucesivos paraísos, así como el anuncio de un reinado de mil años de Cristo en la tierra y las mismas profecías de Joaquín de Fiore, no han dejado de estar de algún modo presentes en el discurso de todas las sociedades europeas. El modo de hablar milenarista ha sido igualmente adoptado por decenas de movimientos revolucionarios seculares. Las concepciones de Joaquín de Fiore han vuelto a aparecer, a menudo con su mismo nombre, entre los utopistas cristianos desde Müntzer en el siglo XVI, pasando por Campanella en el XVII, hasta Lessing en el XVIII. Trasladadas a la terminología secular, los «tres estados» del joaquinismo se convirtieron en el siglo XIX en la filosofía de la historia que acabaría desembocando en la utopía.

Desde los tiempos de Cristo, las religiones judía y cristiana no han dejado de competir con igual brío en sus concepciones de los Días del Mesías y el milenio, en los fantásticos nuevos mundos de la cábala y de la Tercera Edad de Joaquín, y en las versiones populares de ambos paraísos, el celeste y el terrestre. Las concepciones judía y cristiana han sufrido mutuas influencias a través de numerosísimos atajos intelectuales, hasta el punto que un utopista cristiano de la Edad Moderna, por ejemplo, no tenía ninguna necesidad de ir directamente a los documentos del pensamiento judaico para calibrar su verdadero peso.

La idea de un milenio o de los Días del Mesías llegó casi a confundirse con una utopía antes de la emergencia de la utopía propiamente dicha. Por otra parte, ciertas instituciones cristianas, como es el caso del monacato, son encarnaciones de la mejor vida posible en la tierra para un cristiano que ha tomado los hábitos. La existencia de estos estados imaginarios y de formas reales de las organizaciones humanas constituye un recuerdo ancestral en la conciencia utópica.

El culto del paraíso

Una buena manera de examinar la vida psíquica de la civilización judeo-cristiana es estudiarla como culto del paraíso, destacando las fantasías sobre el otro mundo tal y como hallaron su expresión en los textos sagrados, en los comentarios de los mismos y en su adaptación secular. Ello sería algo más que un sutil entretejido de sueños: las mayores empresas del hombre occidental, y entre ellas las Cruzadas contra el Islam, las

revueltas milenarias durante la Reforma, las exploraciones marítimas del siglo XVI, o la misma colonización del continente americano, sacaron una gran fuerza del cuerpo de este mito. Las corrientes emotivas que subyacen a la busca del Santo Grial, la necesidad de conquistar Jerusalén –ese como ombligo del mundo donde se encontraba la sepultura de Adán, y donde echó sus raíces el árbol de la cruz en la que fue crucificado Jesucristo– y la búsqueda del paraíso terrenal imprimieron a los movimientos de masas una intensidad difícilmente explicable sólo con el lenguaje de la política y la economía. En sus visiones de los paraísos terrestre y celeste, los hombres del occidente han desvelado sus deseos más íntimos, ya miraran al pasado, o a un futuro sobre esta tierra, o bien se elevaran por encima de los vapores del planeta. Como en los sueños, los hombres no han respetado los imperativos espacio-temporales y han sintetizado sus deseos plurales en una metáfora globalizadora –el «paraíso al este del Edén» del Génesis, el «mundo que ha de llegar» de los rabinos, la «ciudad del Dios viviente» de la Epístola a los Hebreos, o la «ineffabile allegrezza» del *Paradiso* de Dante.

Aunque resulte un aserto atrevido, se puede decir que la documentación académica sobre el estado paradisíaco a través de los siglos es prácticamente completa en el día de hoy. No obstante, el que quiera embarcarse en esta arriesgada travesía de más de tres mil años tendrá necesariamente que cambiar de mentores a lo largo de la ruta. Contrariamente al famoso y más afortunado florentino en su viaje al paraíso, no dispondrá de un solitario Virgilio, o de una Matilde o Beatriz que le estén esperando en una estación precisa. Antes bien, deberá escoger en cada tramo del camino entre toda una multitud de guías que pretenden, cada uno por su lado, poseer un conocimiento perfecto del terreno. En algunas encrucijadas los guías resultarán benévolos competidores, como esos profesores de literatura que estudian la edad de oro y el paraíso terrenal en los poetas del Renacimiento, y que gustan de lanzarse flores recíprocamente, aunque no sin una espina oculta de cuando en cuando. En otros puntos donde se han realizado nuevos descubrimientos –como los manuscritos de las cuevas de Qumrán–, los eruditos amontonan pruebas cada uno por su lado y se enzarzan en discusiones tan violentas que el simple viajero se ve amedrentado y tiene que buscar su senda a través del desierto de la literatura apocalíptica sobre los tiempos mesiánicos, prácticamente sin ninguna asistencia.

Al principio era el paraíso un mito con todas las ambigüedades propias de todo mito; con el tiempo se convirtió en una creencia religiosa en Israel, y finalmente en una doctrina teológica en el judaísmo y en el cristianismo. Como cualquier otra ortodoxia, quedó luego sujeto a las desviaciones fantasiosas que se apartaban del dogma de los *establishments* eclesiásticos. Hacia finales de la Edad Media, el paraíso dejó de ser algo sólo especulativo para pasar a formar parte de programas de acción, a menudo impregnados de un carácter revolucionario. A medida que la simple fe religiosa en la existencia del paraíso se debilitaba, el

material inconsciente del mito original quedaba conservado en un género literario, la utopía, y en una forma de índole política, los movimientos. Hoy en día, incluso entre los que no creen ya en el paraíso en su sentido elemental, quedan, sin embargo, varios residuos del mismo –últimos vestigios a extinguirse o semillas esperando el momento de volver a germinar.

UN JARDÍN AL ESTE DEL EDÉN

La versión canónica del paraíso, el relato del jardín del Edén en el capítulo II del Génesis, pasa por ser, desde el siglo XVIII por lo menos, un conjunto de textos separados, algunos de los cuales fueron escritos probablemente sobre los siglos noveno u octavo antes de Cristo por los sacerdotes de Israel. La crítica contemporánea, ya no satisfecha con el intento de aislar y fechar las versiones separadas del Génesis –la yahvística, la eloística, la sacerdotal y demás creaciones de la imaginación erudita–, considera a cada una de ellas como el trasunto de tradiciones que se remontan a tiempos muy anteriores en la religión de Israel, de modo que la fecha de la redacción definitiva pierde mucho de su importancia. Si bien es cierto que hubo una época –a finales del XIX y principios del XX– en que estaba de moda considerar todos los elementos del jardín bíblico del Edén como derivados de fragmentos de la literatura épica de las culturas del valle del Éufrates y Tigris de los milenios tercero y segundo antes de Cristo, los estudios bíblicos actuales tienden más bien a subrayar el carácter único y complejo del mito del Génesis, y hay una tendencia a minusvalorar los «orígenes» sugeridos por la lectura de los textos cuneiformes. Sin embargo, los mitos del Oriente próximo siguen formando parte integrante de la historia del estado paradisíaco, aunque ya no quiten novedad a la invención bíblica. Los recientes descubrimientos de una riquísima biblioteca en Ebla, Siria, podrían revolucionar en lo futuro nuestro conocimiento de la cultura sumeria por lo que respecta a la creación de un pueblo extraño, ni semita ni indoeuropeo, que se habría enseñoreado de la parte sur de Babilonia desde principios del milenio IV hasta fines del milenio III antes de Cristo. Por el momento, hemos de basarnos en los textos que ya conocemos. La escritura cuneiforme sumeria se extendió por todo el Oriente próximo, y con ella una mitología que penetró en la vida espiritual de los acadios, los cananeos, los hebreos y los griegos.

El recuerdo de una edad paradisíaca pretérita es evocado en un poema épico sumerio cuyo héroe, Enmerkar, rigió los destinos de la ciudad de Erech en un determinado momento del cuarto milenio antes de Cristo. En un pasado lejano –el «no» del texto significa «todavía no»–, el mundo se vio libre de criaturas salvajes y peligrosas, y la supremacía del hombre era incontenible. Se recuerda asimismo con nostalgia la cohesión de los pueblos, su seguridad y su unión en la práctica religiosa.

En aquellos días no había serpientes, no había escorpiones, no había *hienas*,
No había leones, no había *perros salvajes* ni lobos
No había miedo, ni terror,
El hombre no tenía rival.

En aquellos días el país de Shubur (este), el lugar de la abundancia, de sabios decretos,
Sumer *de lengua harmoniosa* (sur), el gran país de los «decretos de principado»,
Uri (norte), el país que posee todo lo *necesario*,
El país Martu (oeste), que descansa en la seguridad,
Todo el universo y el pueblo *al unísono*,
A Enlil con una sola lengua *ensalzaban*[1].

La tableta de un poema sumerio escrita antes del 1500 a. C., publicada por S. H. Langdon en 1915, narra la pureza y la paz del país mítico de Dilmun, abastecido en aguas por Enki, así como la salud y eterna juventud de sus habitantes. El lugar aparece descrito a través de una serie de frases negativas que conjuran simultáneamente ante los ojos del espíritu el espectáculo de los males de este mundo: «En Dilmun el cuervo no da ningún grito,/ El pájaro-*ittidû* no emite el grito del pájaro-*ittidû*,/ El león no mata,/ El lobo no ataca al cordero,/ No se conoce el *perro salvaje* devorador de niños... La paloma no *inclina* la cabeza,/ El enfermo de los ojos no dice "estoy enfermo de los ojos"/ El enfermo de la cabeza no dice "estoy enfermo de la cabeza",/ Las ancianas no [dicen] "somos ancianas",/ Los ancianos no [dicen] "somos ancianos"»[2].

En la épica acadia de Gilgamesh, de la que existen versiones desde el segundo milenio, Utnapishtim, superviviente del diluvio, se hizo inmortal y se estableció con su mujer «muy lejos en la desembocadura de los ríos». «Entonces Enlil subió al barco./ Me tomó de la mano y me hizo subir./ Hizo que mi mujer subiera y se arrodillara a mi lado./ De pie entre los dos, nos tocó la frente y nos bendijo./ "Hasta ahora Utnapishtim no ha sido más que un hombre;/ pero a partir de ahora Utnapishtim y su mujer serán como dioses./ En un lugar remoto, en la desembocadura de los ríos, morará Utnapishtim".» Después de conquistar al pueblo del escorpión que custodia la entrada, Gilgamesh en persona penetra en un bello jardín cuyos árboles, arbustos y viñedos son todos de piedras preciosas –la cornalina y el lapislázuli ostentan frutos lujuriantes–, y es ahí donde mora Siduri. Piedras preciosas y distintos minerales –oro, carbón y ónix– reaparecen en el Génesis, y son más corrientes todavía en el «Edén, el jardín de Dios» de Ezequiel –el serdio, el topacio, el carbúnculo, el diamante, el berilo, el ónix, el jaspe, el zafiro y la esmeralda–, así como en

[1] Samuel Noah Kramer, *Sumeriam Mythology*, ed. revis. (Nueva York, Harper & Row, 1961), p. 107.

[2] «Enki and Ninhursag: A Paradise Mythe», trad. S. N. Kramer, en James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 2.ª ed. (Princeton, Princeton University Press, 1955), p. 38.

los paraísos apocalíptico y midrásico[3]. ¿Son éstos simplemente signos de riqueza y prosperidad, o recuerdan estas perlas a los primeros objetos brillantes sobre los que se posa la atención del pequeño infante, es decir, los ojos de su madre?

A la vez que se pueden encontrar razonables parecidos, existe actualmente la duda acerca de si la épica sumeria de Dilmun y las tabletas sumerias que relatan la caída del hombre son cuentos del paraíso en el sentido del Génesis. Se considera a la primera un mito de la pareja divina Enki-Ninhursag; a las segundas, como el relato de la desobediencia del hombre, que no cumplió la tarea que le habían encomendado los dioses. Si el país de Dilmun es la residencia de los dioses, y no de los hombres, tiene la misma relación con el paraíso que el Olimpo con el Elíseo. De los muchos jardines que aparecen en la épica de Gilgamesh, la mayoría son moradas de los dioses y no paraísos terrenales para el hombre; y el país paradisíaco donde Utnapishtin se convirtió en inmortal se parece más a las islas de los bienaventurados de Hesíodo y al Elísea de Homero que al jardín del Edén. Existen ciertamente abundantes imágenes paradisiacas en «la montaña de cedros, morada de los dioses, sitio del trono de Irmini», así como en el jardín de Siduri; asimismo la historia babilónica de la creación, el *Enûma Elish* (Cuando Allá Arriba), es probablemente un reflejo de la cosmogonía bíblica. Pero la identificación de los nombres hebreos propiamente dichos del Génesis con las palabras sumerias es una cuestión que permanece abierta, como ocurre con el origen de la caída en el mito asirio-babilónico de Adapa, en el que un hombre desperdicia su oportunidad de conseguir la inmortalidad. Después de una larga época en la que la más elevada crítica del mundo sumerio, babilónico y asirio creía hallar en él prácticamente todo lo relativo al paraíso bíblico, las nuevas teorías al respecto parecen mucho más reticentes –aunque la tendencia puede volver a invertirse–. Pero sean cuales sean las fuentes de los versos del Génesis, no podemos por menos de maravillarnos ante la enorme avalancha de comentarios y de las más fantasiosas elaboraciones que, durante un período de casi tres mil años, se ha desencadenado en torno a este puñado de versos en la cultura judeo-cristiana, cada vez que una generación se pone a leerlos con sus propias fantasías sobre lo que pudo ser un jardín en el principio de las cosas.

Durante los períodos helenístico y romano, los cuentos sobre pueblos primitivos que vivían en un estado paradisíaco en plena naturaleza más allá de las fronteras de la civilización fueron en realidad verdaderos productos de una imaginación urbana fundamentalmente inquieta e insatisfecha. Desde muy pronto, este primitivismo algo sofisticado se apropió de las imágenes del mito de la edad de oro y del jardín del Edén judeocristiano. Cuando se descubrieron y exploraron nuevos países, sus primitivos habitantes fueron vistos a la luz de los mitos griegos y hebreos, que

---

[3] *Poema de Gilgamesh*, trad. y ed. Federico Lara (Madrid, Editora Nacional, 1980), pp. 140 y 209.

predeterminaban psíquicamente la percepción de los europeos. El primitivismo ha tenido casi una historia ininterrumpida desde su comienzo, pasando por los episodios de la leyenda de Alejandro, hasta las más variadas relaciones de viajes sobre los Hiperbóreos, sobre las islas allende las columnas de Hércules, sobre las tribus de las marchas romanas y, especialmente en la Edad Media, sobre el misterioso oriente. La busca del reino del Preste Juan, que se apoderó de la imaginación de la tardía Edad Media, es a la vez de tinte paradisíaco-cristiano y primitivista. Esta corriente de pensamiento se hace dominante durante toda la época que va desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII en el mito del buen salvaje, con su particular sincretismo de ansias paradisíacas y su exaltación de las virtudes del hombre incivilizado. Los misioneros tendieron a ver en los indios individuos que vivían, ya en una edad de oro, ya en un paraíso terrenal, percepción ésta dependiente, por la fuerza de su impacto, de las transformaciones revolucionarias ocurridas en las concepciones judías y cristianas del paraíso. Cuando los europeos se lanzaron en sus embarcaciones a atravesar el Atlántico y el Pacífico, adentrándose luego por los vastos territorios del continente americano, siempre en pos de un paraíso terrenal, este sueño llevaba ya muchos siglos de vida, alimentado sobre todo por potentes sentimientos religiosos –*continuum* histórico a menudo ignorado por los que incomprensiblemente se obstinan en escribir que el *rêve exotique* de los siglos XVII y XVIII fue una creación propia de dicho período.

La formación de la creencia en el Talmud y el Midrás

La palabra «paraíso» no fue empleada por los judíos en los escritos canónicos de la Biblia. La propagación de las concepciones sobre un estado ideal futuro en otro mundo como recompensa a los justos la suelen fechar los eruditos en la etapa posterior a la cautividad de Babilonia; en efecto, se supone que los influjos persas fueron determinantes para la introducción de dichas creencias. Como sabe perfectamente todo aquel que se interese por la literatura académica del paraíso, existe una tendencia muy marcada a imputar al «oriente» todo lo que sepa a novedoso. La *pairidaēza* persa original parece denotar un muro circundante (*pairi=peri* en griego) hecho con una masa pegajosa *(daēza)* parecida al barro –etimología que, como a la mayoría de los freudianos, nos parece plasmar mejor el aspecto «envolvedor» que el consabido «parque real»–. En la mitología persa, el árbol de la cornucopia, cercado por una lujuriante vegetación y por un muro, se eleva por encima del ilimitado mar de Vouru Kasa y se parece mucho a la montaña del mundo, lugar donde tradicionalmente se cree que está situado el jardín del paraíso[4].

La idea de un paraíso en el otro mundo tiene igualmente un eco en la doctrina zoroástrica de los eones, conocida en occidente a través de los

[4] Leroy A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology* (Leyden, 1968), pp. 129-130.

toscos resúmenes de Herodoto y Plutarco. La palabra *apatiyārakīh* se ha traducido por «estado-donde-no-se-es-impugnado»; por su lado, el Cántico al Sōšyant (Salvador) sobre la resurrección y la vida eterna debería leerse de esta manera: «Astvatrta hará surgir/ de las aguas de Kansaviya/ al campeón de AhuraMazdāh/ y a sus otros compañeros, para que hagan una humanidad *frašam*,/ que no envejezca, que no muera,/ que no decaiga, que no se pudra,/ que viva y florezca eternamente./ Cuando los muertos resuciten,/ el reanimador imperecedero vendrá/ para que la humanidad sea *frašam*, a la honra de Dios.» *Frašam* significa un estado más allá del «último día de la historia, cuando el mundo haya concluido su novena vuelta, cuando se detenga el tiempo y comience la eternidad»[5].

Mientras que la palabra hebrea *pardes* (jardín), de origen persa, aparece con frecuencia en los libros del Antiguo Testamento de después del exilio, el primer empleo del griego *paradeisos* (el «parque real» de Celenes en la *Anábasis* de Jenofonte) aparece en los LXX, versión comenzada en el siglo III a. C. Tanto entre los cristianos griegos como latinos éste era el término usado para referirse al jardín del Edén y al otro mundo escatológico, difundiéndose asimismo entre las distintas lenguas europeas. Por su parte, los textos rabínicos del Talmud nunca adoptaron la palabra «paraíso», conservando las expresiones de jardín del Edén, este mundo, los días del Mesías y el mundo que ha de venir para definir las divisiones temporales más importantes. Como Jerusalén acabó ocupando una posición central en la vida de los judíos, este modelo de perfección urbana, relacionado con una idealización de los reinados de David y Salomón y simbólicamente representado por el Templo, se convirtió en otro equivalente del estado paradisíaco y en fuente de la idea de una Jerusalén celeste.

Durante toda una época la edad mesiánica de los profetas del Antiguo Testamento se refirió tan sólo a un futuro triunfo tribal o étnico de Israel sobre sus enemigos circundantes y no incluyó epifanías milagrosas o «preternaturales»; sólo al volver de Babilonia empezaron a propagarse los matices universalistas hasta que los Días del Mesías se convirtieron en una especie de prolegómeno portentoso a un juicio final o a un paraíso escatológico. Los que quieran conocer mejor los orígenes de una concepción tan radical como la idea de un Mesías, pueden acudir a las hipótesis sobre el recrudecimiento en forma abstracata de un primitivo ritual de la muerte y resurrección de un rey-dios cuya esencia mantiene vivo a su pueblo. También existe un estudio muy sugerente sobre el Mesías muriente en cuanto arquetipo hecho por un miembro de la escuela de Jung[6]. Y si estas explicaciones tampoco satisfacen, siempre queda la posibilidad de acudir al oriente.

---

[5] Ernst HERZFELD, *Zoroaster and His World* (Princeton, Princeton University Press, 1947), I, pp.297 y 299.

[6] Cf. Siegmund HURWITZ, *Die Gestalt des sterbenden Messias: religions-psychologische Aspecte der jüdischen Apokaliptik* (Zurich, 1958).

La naturaleza de los Días del Mesías y de los acontecimientos que les precederían y seguirían no gozaron del consenso general en los sesenta y tres tratados de la ley oral del Talmud, cuya interpretación de la Escritura abarca un período de unos mil años, que se acaba con su codificación definitiva en dos versiones diferentes, la babilónica y la de Jerusalén, en los siglos V y VI después de Cristo. El capítulo undécimo del tratado *Sanhedrín* del Talmud babilónico está consagrado a determinar quién participará en el Mundo que ha de venir. Después de una declaración inicial en su Mishnah –división del Talmud que incorpora las opiniones de una primera generación de rabinos conocidos con el nombre de Tannaim y que se había generalizado hacia el año 200 de nuestra era– en el sentido de que «todo Israel» es participante, los rabinos se apartaron sustancialmente de esta promesa generosamente abierta. A algunos pecadores importantes se les negaba la entrada, en concreto a «aquellos que sostienen que la resurrección no es una doctrina bíblica y que la Torah no fue divinamente revelada, así como a los Epikoros» (adeptos a la filosofía epicúrea y, por extensión, los que llevaban una vida disoluta)[7]. Por lo general, existía en el Talmud un contraste subyacente entre *Olam Haze*, este mundo, y *Olam Haba*, el Mundo que ha de venir, si bien se conocía un período algo anfibio con el nombre de «los Días del Mesías», que venía a complicar algo las cosas a nivel temporal; tampoco existe acuerdo sobre la verdadera relación entre el Mundo que ha de venir y el Edén de Adán y Eva en el inicio de las cosas, si bien algunas doctrinas tratan de explicar y prefigurar el parecido de ambos estados. Con cierta regularidad en la historia de los judíos se ha venido produciendo un resurgir de la creencia en el reino del Mesías en este mundo, a menudo acompañada por la convicción de que dicha época era inminente o que incluso ya se había iniciado. La fe en el advenimiento del Mesías alcanzó sin duda su mayor intensidad en la Judea del siglo segundo antes de Cristo durante las persecuciones de los Seleúcidas, en la época de la sublevación de Bar Kochba contra los romanos y con el movimiento de mediados del siglo XVII impulsado por Shabbethai Zevi, quien potenció las comunidades judías dispersas por todo el mundo; pero, en cierta manera, se puede afirmar que la confianza en una edad mesiánica en un futuro no determinado es una de las constantes más notorias de la religión judaica de después del exilio.

Algunas escuelas talmúdicas advirtieron con firmeza contra los que pretendían computar el momento exacto de la venida del Mesías, condenándoles como propagadores de falsas creencias. En el tratado *Sanedrín* aparece el rabino Samuel ben Nahmani diciendo en nombre del rabino Jonatán: «Que les sequen los huesos a los que calculan el fin; porque dirán que como no vino a vencer el plazo, no vendrá nunca»[8]. Pero estas imprecaciones no impidieron el que otros rabinos hicieran sus estimacio-

---

[7] «El Talmud de Babilonia», tratado *Sanedrín*, ed. Abraham J. Weiss, Acervo Cultural (Buenos Aires, 1968), pp. 367-368.

[8] *Ibid.*, p. 403.

nes aproximadas de los tres períodos en que se dividía la existencia humana sobre la tierra: «La existencia del mundo es de seis mil años: [durante] dos mil años no hubo nada; [en los] dos mil años [siguientes] se estudió la Torah; y [habrá] dos mil años de era mesiánica. Por nuestros muchos pecados, se han perdido muchos de estos [años]»[9]. Judas el Protector, en un arranque de fantasía, calculó la duración de la edad mesiánica en exactamente 365.000 años. Por su parte, el rabino Johanan estaba convencido de que el hijo de David «vendrá sólo en una generación que fuera o completamente justa o completamente inicua»[10].

La opinión talmúdica se muestra igualmente poco concluyente en cuanto a la naturaleza del otro mundo. En los siglos anteriores a la era cristiana abundaron entre las sectas judías las más variadas discusiones acerca de la resurrección de los muertos, íntimamente relacionadas con las concepciones sobre el Mundo que ha de venir; a este respecto, los saduceos y los samaritanos se oponían a la validez de dichas doctrinas. Algunos textos degenerados albergaron disputas harto frívolas en lo tocante a la resurrección, como la famosa pregunta que parece ser formuló la «reina Cleopatra» al rabino Meir sobre si los muertos resucitaban desnudos o con sus propios ropajes[11]. El nacimiento del cristianismo hizo que todo el problema sobre la llegada del Mesías y de un futuro paraíso pasara a ocupar un lugar preponderante en el pensamiento judío, en cuanto que los rabinos creyeron que era urgente demostrar que la resurrección de los muertos había sido anunciada por primera vez en la Torah y que no tenía nada que ver con las revelaciones cristianas. El saber distinguir entre un verdadero y un falso Mesías se convirtió en algo de suma trascendencia para el judaismo tradicional, y surgió todo un cuerpo de leyes encaminadas a realizar la debida identificación en el momento preciso.

Existen muchos ejemplos de un empleo algo flotante de los términos «Mundo que ha de venir» y «los Días del Mesías», ambos englobados a su vez en otro aún más vago, «el Futuro que ha de venir» *(le-atid lavo).* En algunos textos, el Mundo que ha de venir se refiere con toda claridad a la plenitud de los cuasi-paradisíacos Días del Mesías en la tierra, y no a un estado metaterrestre. En una *baraitha* (opinión expresada anónimamente) que aparece en el tratado *Baba Batrá,* se habla de las variadas cosechas que tocarán a cada hombre en dicha época: «[En] este mundo, [si] un hombre posee un campo de trigo, no posee un huerto; [y si posee] un huerto, no posee un campo de trigo, [pero] en el mundo que ha de venir no habrá un solo individuo que no posea [tierras] en el monte, en la llanura y en las praderas»[12]. Está claro que no es el nuestro el mundo de que se habla. Otras promesas parecidas que datan del período del tratado

---

[9] *Ibid.*, p. 400.
[10] *Ibid.*, p. 404.
[11] Ibid., p. 371.
[12] «El Talmud de Babilonia», tratado *Baba Batrá*, ed. J. Weiss, cap. VIII, 122a, p. 486.

Ketuvot de Tannaim nos hacen pensar en el paraíso «vinícola» de la comedia ática: «En este mundo existe el trabajo penoso de la cosecha y del estrujar [las uvas], pero en el mundo que ha de venir cualquiera podrá llevar sus racimos en una carreta o embarcación, colocarlos en un rincón de su casa y servirse su contenido [como si se tratara] de un gran tonel... Cada racimo dará un equivalente a treinta toneles de vino»[13]. En la recopilación conocida con el nombre de *Pesitka Rabbati,* el rabino Judá se aventura a distinguir entre las tres fases temporales sobre la base de la complejidad creciente del arpa que se usará en cada una de ellas –siete cuerdas en el arpa del Templo, ocho en la de los Días del Mesías y diez en la del Mundo que ha de venir[14]–. Obviamente, la cantidad se transforma en calidad. En otros pasajes talmúdicos, los Días del Mesías recuerdan en cierto modo la dicha de la edad de oro de Hesíodo, en la que la tierra daba sus frutos espontáneamente. «Habrá un tiempo en que el trigo crezca como una palmera y se extienda por las cimas de las montañas... el Santo, bendito sea, traerá un viento de sus ricas mansiones, que hará que sople sobre él. Con ello se deshará su fina harina y un hombre podrá acercarse al trigal y coger un puñado de harina, con lo que [tendrá suficiente] para su propio sustento y el de su casa»[15].

A partir del período del Talmud ganó terreno un cuerpo de opinión de índole conservadora que intentó minimizar la diferencia entre este mundo y la edad mesiánica. Samuel decía en la Babilonia del siglo III a. C.: «Este mundo se distingue sólo de la era mesiánica respecto a la servidumbre de la Diáspora»[16]. Bajo la dinastía sasánida se abre paso una tendencia encaminada a encauzar el empuje del mesianismo. Para muchos, incluso el Mundo que ha de venir después de la resurrección no sería sino la continuación de las actividades benévolas de este mundo. Se descubre a menudo la decisión deliberada de callarse sobre un paraíso del otro mundo. El rabino Hiyya ben Abba dijo en cierta ocasión en nombre del rabino Johanan: «Todos los profetas profetizaron [todas las cosas buenas] sólo con respecto a la era mesiánica; pero por lo que al mundo que ha de venir respecta, *"el ojo no ha visto, oh Señor, fuera de ti, qué es lo que él ha preparado para el que le espere"*»[17]. Los mismos patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob, aunque estaban bien informados por regla general del porvenir de las cosas, según algunos rabinos, se hallaban en la oscuridad respecto al próximo mundo. Y el que fuera nieto, ya en el siglo XIX, de dos rabinos, el propio Carlos Marx, se mantuvo en la misma tradición lacónica cuando se trató de precisar algo sobre su mundo esperado.

Comparados con el Talmud, cuya reserva respecto al Mundo que ha de venir pudo ser una reacción contra la profusión de la profecía cristia-

---

[13] «El Talmud de Babilonia», tratado *Ketuvot*, ed. J. Weiss, cap. XIII, 111b, p. 447.

[14] *Pesikta Rabbati: Discourses for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths*, trad. W. G. Braude (New Haven, 1968), I, 415.

[15] *Ketuvot*, cap. XIII, 111b, p. 447.

[16] *Sanedrín*, p. 375.

[17] *Ibid.*, p. 408.

na, los midrashim autónomos, aunque en contacto directo con algún rabino, representantes de una capa de pensamiento más popular y por lo general de fecha más tardía, ofrecen una mayor riqueza en cuanto a detalles pictóricos. Como ocurre en el mundo helénico, hay preferencias de clase en la representación del cielo. Los paraísos ultraterrenos de la imaginación del hombre corriente ofrecen placeres de la boca bastante considerables –la comida de Leviatán, por ejemplo, que Dios creó con este propósito ulterior en la mente–. En el paraíso popular midrásico abundarán las fiestas, las bebidas, los regocijos, y cada fruto tendrá un sabor irrepetible; el problema de la monotonía estará resuelto en el cielo suministrando 15.000 sabores y otros tantos perfumes. David cantará y recitará plegarias, mientras que los ángeles danzarán ante los fieles. En el *Seder Gan Eden*, un midrás en que pueden detectarse influjos mahometanos, «sesenta ángeles se posan sobre las cabezas de los justos incitándoles a comer miel gozosamente por haberse interesado por la Torah, y a beber un vino conservado desde los seis días de la creación»[18]. Hay hermosos baldaquinos cubriendo a los elegidos, así como suntuosas edificaciones para darles cobijo. Tiempo después, Tomás de Aquino se quebraría la cabeza discurriendo sobre la edad que tendrían los hombres al resucitar. En el midrás se efectúan cuatro transformaciones diarias –niñez, juventud, edad adulta y vejez–, ya que cada día se recapitula todo el ciclo epigenético, con los gozos propios a cada fase. Todos los hombres que vayan al cielo serán tan bellos como se dice que lo fueron en vida un José o un rabino Johanan.

De los pocos hombres virtuosos a los que se concedió una visita al paraíso en vida –tales como Simón ben Yoḥay y José ben Leví–, todos coincidieron en haber presenciado un espectáculo de deslumbradora luminosidad producida por los numerosos metales y objetos preciosos. Esta tradición penetró en la misma Etiopía, donde el piadoso eremita Gorgorios fue acompañado al templo celeste bajo la guía del arcángel Miguel, visión reproducida en pleno siglo XX por el judío Falasha: «Había en él una perla marina blanca que brillaba sin cesar. Su luz era más radiante que la luz del cielo. Estaba hecho a base de piedras preciosas y de puro oro, y la corona que lo cubría estaba hecha de una perla verde como una esmeralda, y adornado todo él con tres piezas de plata blanca que despedían un fulgor tal que era imposible mirarlo directamente»[19]. En el paraíso, como ocurriera en el origen de las cosas, habrá luz.

Además de las satisfacciones bucales, visuales, auditivas y olfativas –se excluye el tacto–, los habitantes del paraíso judaico se entregan a un cometido no señalado en otros cielos: el estudio constante de la Torah. Esto vale para los Días del Mesías, el *Olam Haba* del Talmud, el Midrás y la tradición filosófica hebrea medieval. En los dos mundos futuros ha-

[18] *Seder Gan Eden*, en Adolf Jellinck, ed., *Bet ha-Midrash*, II (Jerusalén, Wahrmann, 1967), 62.

[19] Wolf Leslau, *Falasha Antology* (New Haven, Yale University Press, 1951), pp. 84-85.

brá una absoluta libertad respecto de la necesidad material, que permita una mayor concentración en la Torah, en marcado contraste con el incesante zarandeo por parte de los poderes satánicos y de los elementos agresivos gentiles al que se ve sometido Israel en este mundo. En numerosos paraísos midrásicos aparece Dios en persona como director de estudios; es Él en definitivas cuentas quien puede desvelar plenamente los misterios y explicar las razones de los mandamientos cuya significación no es actualmente oscura, como es el caso de los regímenes alimenticios. En las distintas mansiones celestes cada subdirector de estudios está especialmente acreditado para guiar a sus propios dirigidos. Según el *Midrash Konen* (Del Orden correcto), que es el más completo a este respecto, el jardín del Edén del Mundo que ha de venir se divide en varias clases de justos, cada uno de los cuales ocupa una estructura separada[20]. Reunidos por grupos de familias y de tribus, pasan el tiempo entre la instrucción y la adoración a Dios. La excelencia divina es gozada por cada cual según sus obras y su devoción al estudio de la Torah en este mundo, jerarquía de méritos no muy distinta a los paraísos de Agustín y de Dante.

Finalmente, en el Talmud y el Midrás se pueden distinguir los principios de una tradición mística sobre el paraíso diferente tanto de la rabínica, sobria y reticente, como de la más prosaica y popular. Se trata de una tradición cuyas especulaciones esotéricas y doctrinas secretas culminan en la cábala; pero este paraíso contemplativo del que ciertos hombres justos llegan a tener una ligera idea en este mundo, tiene mucho que ver con el misterio de toda la doctrina gnóstica y sólo se puede comunicar a los iniciados. La concepción cabalística de los órdenes alternativos del mundo, muy superiores al orden en el que languidecemos actualmente, no llegó a su pleno desarrollo hasta el siglo XIII.

INTERPRETACIONES SIMBÓLICAS

En la primera centuria de la era cristiana, el jardín del Edén se vio sujeto a una forma de interpretación que ganaría terreno tanto entre los judíos como entre los cristianos. En la cultura helénica hacía ya tiempo que prosperaba la convicción de que el mito tenía una *hypnoia*, o pensamiento subterráneo, y que el sentido literal no era el más profundo. De manera parecida, la ley oral del judaísmo se basaba en la idea de que la lectura literal de las Escrituras sólo proporcionaba uno de los muchos significados posibles. Existían normas preestablecidas para desvelar las acepciones anejas, así como el significado secreto –es decir, no patente– de cada una de las letras y palabras de la Biblia. El judío Filón de Alejandría, ciudad donde vivían al menos medio millón de judíos en el siglo I, adoptó los útiles metodológicos de los rabinos en su comentario sobre el Génesis, aunque escribió en griego y el espíritu que lo animó fue a menu-

[20] Hayyim Iace Slucki, ed., *Michash Konen* (Vilna, 1836).

do tan platónico como hebraico. Se discute todavía cuál fue la relación exacta entre algunas interpretaciones midrásicas de la Escritura y la lectura que Filón fue el primero en designar con el nombre de «alegórica» y que fue trasmitida a los Padres de la Iglesia. Cuando los rabinos dijeron que los cuatro ríos del jardín del Edén representaban a los cuatro reinos que iban a existir, ¿emplearon un método alegórico en el sentido filosófico restringido que le diera Filón? Sea cual fuere la respuesta que demos a este debate erudito, con sus deliciosos compromisos evasivos –como el llamar «primicias de alegoría» a las lecturas midrásicas–, no cabe duda del lugar tan trascendental que ocupa en la historia del pensamiento alegórico judeo-cristiano la figura de Filón.

Si bien es cierto que Filón no se apartó de la tradición judía que aceptaba la veracidad del relato bíblico en su sentido literal, no dejó sin embargo la mínima duda sobre sus preferencias por una interpretación del jardín del Edén según el espíritu de la filosofía platónica: los frutos del jardín eran las virtudes del alma y el trabajo realizado en el mismo era la práctica de los mandamientos divinos. Fueron numerosos los Padres de la Iglesia que, aunque desde posturas distintas, siguieron por este camino: Orígenes, Ireneo y Cipriano hicieron del Edén una prefiguración alegórica de la iglesia. «Sobre el paraíso –escribió Filón en *Preguntas y respuestas sobre el Génesis*– no se necesita dar una interpretación explícita, al menos por lo que al sentido literal se refiere. En efecto, se trata de un lugar muy denso lleno de toda clase de árboles»[21]. Como estaba en la tierra, había que buscarle un lugar determinado, aunque Filón estaba convencido de que dicho lugar no podía ser el que se le asignaba comúnmente en medio de las montañas armenias. «En ese lugar no hay ningún paraíso, ni hay tampoco dos afluentes. Aunque el paraíso podría encontrarse en algún lugar alejado del mundo habitado, y con un río que pasa por debajo de la tierra»[22]. Está claro que se encontraba más a gusto con un paraíso considerado como alegoría de la sabiduría o conocimiento de lo divino y de lo humano, y de sus correspondientes causas. «Dios siembra y planta la excelencia terrestre para la raza de los mortales como copia y reproducción de la celeste... Con los ríos pretende mostrarnos las distintas virtudes; éstas son cuatro: prudencia, dominio de si, fortaleza y justicia. El río mayor del que fluyen los otros cuatro es la virtud genérica que hemos dado en llamar bondad.»[23]

Una vez abierto el jardín del Edén a interpretaciones simbólicas, el método se prestaba a las asociaciones más impensables. Ver en el jardín una tipologia del paraíso futuro del cielo era una extensión fácilmente aceptable de la significación del Génesis; pero pronto los gnósticos del si-

---

[21] FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Preguntas y respuestas sobre el Génesis*, edición bilingüe grecoinglesa, trad. Ralph Marcus, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1953), Philo Supplement I, 4.

[22] *Ibid.*, p. 8.

[23] FILÓN DE ALEJANDRÍA, «Obras Completas», trad. José M.ª Triviño, Acervo Cultural (Buenos Aires, 1975), I, pp. 143 y 148-149.

glo I, flirteando a la vez con la tradición judaica y cristiana, darían vía libre a su extravagante fantasía. Simón el Mago, el famosísimo hereje gnóstico que pervirtió la doctrina de Cristo y «parafraseó del modo más grosero la ley de Moisés», pretendía que el jardín del Edén no era un lugar realmente existente, sino una alegoría del vientre. San Hipólito (170-236), autor de la *Refutación de todas las Herejías*, la fuente de nuestro conocimiento de las opiniones de Simón el Mago, dejó una teoría tan congestionada con analogías entre el Génesis y el estado fisiológico del feto en el útero materno que a menudo resulta imposible saber dónde acaba el pensamiento del hereje y dónde empieza el del obispo. Dejando a un lado este problema, que consideramos secundario, nos interesa más enfatizar la importancia que tuvo en sí el que un gnóstico del siglo primero estableciera una relación entre el jardín del Edén y un vientre. Dice Simón: «Moisés dio de modo alegórico al vientre el nombre de paraíso, si hemos de creer lo que dice. Si Dios forma al hombre en el vientre de su madre –es decir, en el paraíso–, como he dicho antes, entonces que el vientre sea el paraíso y el edén de después de la muerte, "un río que fluya del Edén con la finalidad de irrigar todo el paraíso". Este río es el ombligo. Este, dice, se divide en dos ramificaciones; en efecto, a cada lado del ombligo se encuentran dos arterias, que sirven de transmisoras de la respiración, y dos venas, que sirven de canales de la sangre»[24]. Esta intuición de Simón el Mago sería siglos después aplaudida por los discípulos de la escuela jungiana de psicoanálisis. Para Carl Jung, el paraíso era el aspecto positivo de la madre arquetípica, a la vez que lo relacionaba con el Reino de Dios y la Jerusalén celeste, símbolos del anhelo de redención[25]. Se comprende que Jung tuviera más que decir sobre el paraíso y el milenio que Freud, el cual era algo reacio, en términos clínicos, a resaltar los símbolos universales en los sueños de sus pacientes. Se pierde el tiempo buscando el paraíso en las obras completas de Freud.

Las interpretaciones simbólicas del jardín del Edén han sido numerosas y variadas. Los escritos hermeneúticos antiguos lo vieron más como cabeza que como vientre. Los Padres de la Iglesia decían que significaba la *serenitas mentis*; el Zohar, que connotaba a una mujer. Los comentadores protestantes desde los siglos XVI al XVIII fueron especialmente hábiles en esquivar el significado literal de las palabras del Génesis y en descubrir en ellas una significación filosófica abstracta y oculta, en consonancia con sus propios principios morales. Hacia el siglo XVII no era raro identificar el origen histórico del sentido de culpa en el hombre con el descubrimiento por parte de Adán en el Edén de su naturaleza sexual; por otra parte, y sobre la base de parecidos fonéticos algo superficiales, el jardín donde retozaban Adonis y Venus se tendía a equipararlo con el

---

[24] SAN HIPÓLITO, *Refutationis Omnium Haeresium...*, ed. bilingüe griego-latín (Gotinga, 1859), libro IV, p. 245.

[25] Carl JUNG, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, trad. Miguel Murmis, Paidós Ibérica (Barcelona, 1981), p. 75.

jardín del Edén. Adriano Beverland, en su *Peccatum originale* (1679), hallaba en cada palabra del Génesis un «jeroglífico» sexual. La manzana era *amoris symbolum; donare* era equivalente a *coire;* y *ramus, flos* y *arbor* a *membrum virile*[26]. Algunos estudiosos de nuestros días han seguido esta tradición, viendo en la etimología del nombre de Eva y en la historia de la caída un tratamiento simbólico del surgimiento de la conciencia sexual. La mayoría de los intentos de interpretación simbólica –con autores de la estatura de un Immanuel Kant, cuyas *Conjeturas sobre los inicios de la historia humana* (publicadas en el *Berlinische Monatschrift* de enero de 1786) transformaron el relato del Génesis en la hipotética explicación del nacimiento de la razón y del libre arbitrio– han tenido una vida efímera, dejando el sentimiento general de *suum cuique.* Sin embargo, hay en el siglo XIII un cuerpo de especulación más sustancioso, que dejó una impronta profunda y duradera en el pensamiento occidental tanto judío como cristiano.

EL APOCALIPSIS JUDÍO

A principios de la era cristiana, los sistemas de ideas sobre el paraíso tanto griegos como judaicos estaban generalmente disponibles, a través de escritos o de la tradición oral, a casi todos los eruditos de la costa oriental mediterránea, toda vez que no dejaban de aflorar en los contextos más extraños elementos procedentes de fuentes igualmente improbables. Encontramos visiones paralelas en los apocalipsis judío y cristiano, así como en los escritos patrísticos y en los relatos talmúdicos de la edad y el paraíso mesiánicos. Actualmente se da por descartado que existieron relaciones personales entre los eruditos judíos y cristianos que vivían en las ciudades de Siria en los primeros siglos de nuestra era, y que se puede documentar ampliamente la adaptación de la exégesis talmúdica y filoniana sobre el jardín del Edén y el paraíso en las obras de los Padres de la Iglesia.

Este extraño corpus catalogado durante los últimos cien años como «apocalipsis judío» fue compuesto a partir del segundo siglo antes de Cristo hasta aproximadamente el año 150 de nuestra era por visionarios que asumieron en sus escritos las identidades de personajes de una época anterior para dar más credibilidad a sus profecías. Se trata de un cuerpo de concepciones sobre un paraíso terrenal que debería aparecer en la época mesiánica y que no se puede distinguir siempre de un paraíso ultraterrestre. En el siglo XVII, Uriel da Costa, un trágico rebelde que fue expulsado de la sinagoga de Amsterdam, fue el primero en señalar que la única obra canónica completa del apocalipsis judío, el Libro de Daniel, no había sido es-

---

[26] Adriaan BEVERLAND, *Peccatum originale* (Leyden, 1679), pp. 33, 35, 37 y 38. Cf. también Martin METZGER, *Die Paradieseserzählung: die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W. M. L. De Wette* (Bonn, 1959).

crita durante el reinado de Nabucodonosor, rey de Babilonia, como quiere el mismo texto, sino que había sido redactado mucho después bajo la hegemonía seleúcida por fariseos que habían querido así apuntalar su creencia en el Mesías y en la resurrección de los muertos. Los pasajes apocalípticos de otros libros del Antiguo Testamento, así como los de otros no incluidos en el canon –el Libro de los Secretos de Enoc, el Libro de los Jubileos, los Oráculos sibilinos, el Testamento de los doce patriarcas, el II Baruc y el IV Esdras–, han sido objeto de apasionadas investigaciones por parte de los estudiosos durante más de un siglo desde que Friedrich Lücke abriera la discusión a principios de los años treinta con su *Apokalyptikforschung*. Se piensa que estos textos, tal y como nos han llegado –a menudo sólo en traducciones eslavas, sirias o griegas–, son una refundición de manuscritos de diferentes períodos, cuya identificación y fecha resulta un problema peliagudo. El descubrimiento de los rollos del Mar Muerto en 1947 ha despertado de nuevo un gran interés por el tema, además de que ha enriquecido la literatura apocalíptica hebrea y dado otra dimensión a nuestra comprensión del mundo espiritual en el que nació el cristianismo. En una nueva interpretación del fenómeno apocalíptico, se han fechado los orígenes en el siglo VI antes de Cristo; por otro lado, el material mítico del apocalipsis judío se ha relacionado con un recrudecimiento del «viejo» folklore mítico cananeo –sin excluir, por supuesto, de sus desarrollos posteriores préstamos persas, mesopotámicos y griegos.

No es posible disipar los misterios que todavía rodean a las relaciones entre los apocalipsis judío y cristiano ni dirimir entre los orígenes «orientales» o cananeos de los grotescos símbolos animales de los apocalipsis. El saber si las predicciones de los visionarios representan una verdadera ruptura con la antigua creencia judía o si son pura excrecencia de la profecía viejotestamentaria, o si los apocalipsis fueron normativos durante los primeros años de la era cristiana, cuando estaba tomando cuerpo el judaísmo talmúdico, son cuestiones todavía por resolver. Ese período representa una suerte de encrucijada en la historia del paraíso. Un camino irá en la dirección de un sistema legalista, pragmático y filosófico a la vez que acabará convirtiéndose en un dogma dentro de la sinagoga y la iglesia; el otro llevará una existencia más turbulenta a través de cuevas oscuras y misteriosas. Los paraísos de un cielo en la tierra y sus raptos poéticos sobre la vida en el otro mundo, siempre resultaron algo sospechosos a la autoridad establecida, lo que no quiere decir que desaparecieran por ello, ni mucho menos.

Los elementos más inmediatos del apocalipsis judío son bastante claros. El reino paradisiaco de un rey mesiánico es algo que se prevé vendrá después de la destrucción de los enemigos de Israel, y probablemente también, después del período malvado, en medio de grandes y formidables cataclismos. Sobre los inicuos se derramarán frascos llenos de cólera. En los manuscritos de Qumran, la lucha final parece estar vaciada en un molde suavemente zoroástrico: «Cuando los hijos de la perversidad queden encerrados, entonces los malvados se retirarán ante los justos lo mis-

mo que la oscuridad ante la luz»[27]. Las imágenes relativas al gran conflicto que aparecen en otras obras del apocalipsis judío, como en la revelación más terrorífica de toda la literatura, el Apocalipsis de san Juan, abundan en monstruos, fornicadores, prostitutas, putas de Babilonia, asquerosas bestias que se arrastran...: la inocencia del jardín del Edén ha quedado contaminada a los ojos de los visionarios y la venganza les pertenece. Aullidos de rabia preceden al renacimiento del reino de la virtud. La evocación de una era mesiánica inminente es como mucho más viva y dramática, a la vez que más taumatúrgica, sibilina y críptica que el tono algo grave y acompasado del Talmud. En el tratado *Sanhedrin*, Ulla, intimidado ante la anunciada masacre y devastación que acompañaría a la aparición del Mesías, exclama: «Que venga, sí, pero que yo no le vea»[28]. El apocalipsis no llega a tanto miedo en sus fantásticas destrucciones; antes bien, se regodea en ellas.

La edad mesiánica que sigue al holocausto es una amalgama de fantasías paradisíacas reminiscentes tanto de la nostalgia de la edad de oro de Hesíodo y Ovidio como de las profecías «mesiánicas» del Antiguo Testamento. La paz predominará en un Sabath terrenal, prefiguración del Sabath eterno del Mundo que ha de venir. Una vez expulsados los enemigos de Israel de los santos lugares, reinará la fraternidad entre los reyes de la tierra. Entre los hombres existirá una serenidad interior y una ausencia de preocupaciones de constricciones materiales y de trabajo forzoso. «Los cosechadores no se cansarán, ni los que construyen sentirán la fatiga, pues los trabajos prosperarán por sí solos»[29]. El pecado, la corrupción, el castigo y la tribulación serán desterrados al igual que los demonios son ora eliminados ora subyugados. (La literatura apocalíptica desarrolla una complicada demonología y una angelología igualmente intrincada.) No habrá ya ni ciegos ni pobres ni hambrientos, y habrá desaparecido la tristeza, la enfermedad –el parto será también sin dolor–, el luto y el llanto, así como la tempestad. En la segunda mitad del siglo I, el Baruc II hablaba de lo que sucedería al final de los tiempos: «Y la enfermedad se alejará, y la ansiedad y la angustia y los lamentos pasarán de lejos entre los hombres, y el contento predominará por la redondez de la tierra... Y los juicios, y las injurias, y las contiendas, y las venganzas; y la sangre, y las pasiones, y la envidia, y el odio; y todo lo que se asemeje a estas cosas se irá al diablo una vez extirpado»[30]. Estas profecías eufóricas hechas por hombres amenazados por la angustia han servido de modelo para todas las apocalipsis a través de los siglos.

En la literatura apocalíptica no existe un tipo definido de Mesías, que puede ir desde el salvador de los judíos hasta el hijo de Dios, pasando por

---

[27] A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran*, trad. G. Vermés (Oxford, Basil Blackwell, 1961), p. 327.

[28] *Sanedrin*, p. 407.

[29] Baruc II, 74, v. 1, en R. H. Charles, ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* (Oxford, 1913), II, 518.

[30] Baruc II, 73, v. 2 y 4, *ibid.*

el hacedor de milagros. En la tradición apocalíptica judía, es un rey de la Casa de David, o un sacerdote, o un rey-sacerdote, o, en los textos de Qumrán, el Maestro de Justicia. Puede intervenir también la fisión y entonces puede ser más de una persona: existen los Mesías ben José, ben Efraím, ben Menashe, así como Mesías llamados Moisés y Aarón. El libro hebreo de Enoc tiene dos edades mesiánicas sucesivas, cada una precedida de un conflicto cataclísmico. A mediados del siglo segundo después de Cristo, Fenicia y Palestina seguían abundando en Mesías, cada uno de los cuales proclamaba el advenimiento de una nueva era en su propia persona, a menudo en medio de palabras de fuego y azufre. En su *Contra Celsum*, cita Orígenes un *pastiche* que hace Celso de un sermón mesiánico, donde se destilan los modos apocalípticos: «Yo soy Dios; soy el hijo de Dios; o, soy el espíritu divino; he venido porque el mundo estaba pereciendo, y me veréis volver con poder celeste. Bienaventurado el que me rinda homenaje ahora, Sobre todos los demás enviaré fuego eterno, tanto en ciudades como en el campo. Y los que no conozcan los castigos que les esperan, se arrepentirán y lamentarán en vano; mientras que a los que me fueron fieles, los protegeré eternamente»[31]. La yuxtaposición de una agresión contra los enemigos y las abundantes recompensas a los verdaderos seguidores y creyentes, con la promesa del inefable gozo de la victoria, es un modelo retórico que sirvió de prototipo a los apocalipsis judíos, tan populares a través de los siglos y que a veces iban dirigidos contra los mismos judíos.

El milenarismo cristiano primitivo

La profecía de Daniel sobre lo que acaecería tras la destrucción de la cuarta monarquía, así como el Apocalipsis de Juan (escrito probablemente durante las persecuciones de Nerón y Domiciano) y toda la gama de los oráculos sibilinos de origen judaico, vinieron a fomentar el espíritu milanerista entre los cristianos de los primeros siglos después de Cristo. En sentido estricto, el milenarismo, o quiliasmo, estuvo en un principio limitado a una convicción profética, derivada de un comentario sobre el cuarto versículo del capítulo vigésimo del Apocalipsis de Juan, en cuanto que Cristo vendría a reinar a la tierra durante mil años. Los acontecimientos cruciales de la transición a los días del milenio aparecían descritos con imágenes prefabricadas relativas a todo tipo de catástrofes: durante un período en que predominarían los disturbios, los imperios se derrumbarían, tendrían lugar choques estupendos entre ejércitos enemigos, extensas zonas del planeta quedarían devastadas, la naturaleza no obedecería a sus propias leyes y los ríos correrían llenos de sangre. La misma víspera del día señalado, el bien triunfaría sobre el mal, Dios sobre Satán y Cristo sobre el Anticristo. Como experiencia existencial, el mi-

[31] *Orígenes contra Celso*, trad. Daniel Ruiz Bueno, B. A. C. (Madrid, 1967), p. 468.

lenio del cristianismo primitivo es la contrapartida a los Días del Mesías, citados por la mayoría de los apocalipsis judíos. La ola de la violencia alcanzará su punto culminante y entonces, y sólo entonces, reinará la paz –las escenas priápicas primitivas presentan una analogía indudable al respecto.

Por muy semejantes que resulten los espectáculos de devastación, así como la angelología y demonología, el simbolismo animal y las homilías acerca del reinado de la justicia en la tierra, hay algo que separa radicalmente el apocalipsis cristiano del judío, a saber, la fe en Jesús. Para los cristianos el Mesías ya ha venido, de modo que las expectativas se centran en torno a una segunda venida; para los judios, en cambio, la edad mesiánica, independientemente de los atributos que se le asignen, forma parte del futuro. Los textos del Qumrán mejoran considerablemente nuestro conocimiento sobre el orden perfecto de las comunidades esenias, donde dichas ideas fermentaron especialmente, a la vez que amplian nuestra comprensión del contexto donde creció el cristianismo, arrojando nueva luz sobre las numerosas ideas religiosas que pulularon en el oriente próximo; de cualquier modo, según la literatura de Qumrán, el Mesías no es aún un salvador celeste. Después del nacimiento de Cristo, la barrera entre los que creían que el Mesías había aparecido y los que todavía le esperaban se hizo infranqueable. Las fantasías paradisíacas del judaismo y del cristianismo tomaron caminos distintos, aunque, como veremos después, no tan radicalmente opuestos como se podría creer; ambas acabaron teniendo sus respectivas ortodoxias y heterodoxias.

El milenarismo sabático de la iglesia cristiana primitiva desarrolló unas formas específicas de escatología. Una exégesis literal del asombro del salmista de que mil años sean un solo día a los ojos del Señor facilitó la lectura del Génesis en el sentido de relato sobre la creación tal como había ocurrido realmente, y al mismo tiempo como prefiguración de la historia del mundo de siete mil años. Los Padres de la iglesia primitiva Papías, Ireneo, Justino, Tertuliano y Lactancio fueron en su totalidad milenaristas en este sentido. Ireneo, un obispo de Lyon del siglo II, fue uno de los primeros en dividir la historia del mundo en siete milenios, el último de los cuales sería el reino de Cristo sobre la tierra. Los Padres del siglo II partidarios de la doctrina del milenio supieron adaptar perfectamente las imágenes y otras figuras retóricas del Talmud, de los apocalipsis judíos y de la fantasía popular. En su diatriba *Contra las Herejías*, Ireneo lanzó sus profecías en un lenguaje que recuerda los víveres del Hades en la comedia ática: «Vendrán días en que crecerán viñas, cada una de las cuales con diez mil ramas y en cada rama diez mil ramillas, y en cada ramilla diez mil retoños, y en cada retoño diez mil racimos, y en cada racimo diez mil uvas, y cada una aplastada dará veinticinco metretas de vino. Y cuando cada uno de lo santos coja un racimo determinado, saldrá otro diciendo: "Yo soy un racimo mejor, tomadme; bendito sea el Señor en mí". De igual manera, [el Señor declaró] que un grano de trigo produciría diez mil espigas, y que cada espiga llevaría diez mil granos, y que

cada grano daría diez libras de harina suave, pura y fina»[32]. En sus *Instituciones divinas*, Lactancio, después de profetizar que los enemigos de Cristo serían condenados a perpetua esclavitud, cantó el milenio en términos tomados prestados a los poetas paganos: «La tierra se abrirá para dar frutos, y producirá la mayoría de los frutos espontáneamente; las montañas rocosas destilarán miel, mientras que brotarán manantiales de vino y los ríos irán llenos de leche»[33].

La forma concreta de la correspondencia entre la historia del mundo y los siete días de la creación dependía de saber si el milenio era considerado literalmente como mil años de calendario, o si era más bien un término convencional que significaba un período indefinido de tiempo; o si el reinado de Cristo tenía que interpretarse material o simbólicamente. El milenarismo sabático suscitó cuestiones ominosas. ¿Sería el séptimo milenio un reinado terrenal como la edad de oro del poeta bajo Saturno, como sostenía Lactancio, o representaría el Juicio final el fin del mundo al concluirse el sexto milenio? El séptimo milenio de Justino era todavía de este mundo, aunque se caracterizaba por el cese total de la actividad sexual. ¿Se produciría una nueva creación el octavo día?

San Agustín asestó el golpe de gracia al milenarismo en cuanto doctrina oficial de la iglesia, toda vez que el auge del poder eclesiástico en el Imperio romano coincidía con el declive de esta creencia. Para Agustín, el señorío de Cristo, que sonaba el principio del fin, ya había empezado; por otra parte, el Domingo eterno que vendría al final del período sexto no pertenecía a esta tierra. Pese a todo ello, el milenarismo cristiano nunca fue realmente extirpado, como prueba su vitalidad como herejía, aunque de forma esporádica, entre los maniqueos, los mesalianos, los paulicianos, los bogomitas, los patarianos y los albigenses, hasta su espectacular resurgir en la época de la Reforma.

El monacato occidental y la utopía

El que las órdenes monásticas reciban atención, aunque de manera periférica, en un estudio de las utopías occidentales puede aparecer cosa paradójica: *Monos* significa en griego «solo», lo cual parece contradecir el principio mismo de una utopía social. Sin embargo, las órdenes monásticas occidentales no se pueden calificar de irrelevantes para la utopía organizada de la ciudad del hombre en una sociedad cristiana. Al menos dos de los primeros fabricantes de utopías más conocidos, Tomás Moro y Tomás Campanella, tuvieron mucho que ver con el ideal de la vida monástica. Moro nunca dejó de ensalzar aunque se consideraba poco prepa-

---

[32] *Irenaei Lugdunensis Adversus haereses Libri quinque* (Lutetiae Parisiorum, M.DC. XXXIX), libro V, cap. 33, p. 497.

[33] Lactancio, *Divinarum Institutionum Libri VII*, ed. Thomas Soubron (Lyon, 1515), libro VII, cap. 24, p. 599.

rado para practicar los sagrados votos; a Campanella le metieron de novicio en la orden de los Dominicos en los primeros años de su juventud y pasó el resto de su vida rebelándose contra los dictados de la obediencia. Pero, cuando tuvo que defenderse hacia el final de su vida la viabilidad de ciertas instituciones utópicas en *La ciudad del sol*, echó mano de la experiencia de la vida monástica para sostener su apología. En la búsqueda del utopista encontramos algunas de las mismas constantes del monacato occidental –el deseo de separarse del mundo tal como se presenta para conseguir un estado de perfección en este mundo– que predominaron antaño entre los monjes propiamente dichos. Tanto el monacato como cierto tipo de utopismo son «órdenes» creadas por el hombre, con el objetivo de huir del insoportable desorden de este mundo a base de construir en la imaginación una nueva realidad –en un lugar remoto o en época futura.

Las sociedades en plan de comunas, sobre todo la de los esenios, fueron corrientes en Judea, y el mismo Filón da cuenta de ellas en el siglo I d.C. Aunque se suele considerar a san Antonio el primer anacoreta cristiano, el padre de la vida en común fue Pacomio (286-346), cuya regla ha llegado hasta nosotros en la forma latina transmitida por san Jerónimo; esta expresión del cristianismo egipcio, que en varios puntos era una verdadera orden monástica, con su abad y su reglamento sobre el trabajo de cada uno de sus miembros, no sobrevivió muchos años a su fundador. La introducción del monacato comunal en occidente se hizo relativamente despacio. Aunque se ha puesto en duda con razón la originalidad de la regla de san Benito de Nursia, escrita entre el 535 y el 545, dicha regla se convirtió en el modelo de base de la orden monástica ideal durante por lo menos unos seiscientos años.

La constitución del monasterio fue asunto harto simple. Se trataba de elegir de manera vitalicia a un abad-monarca con el mutuo consentimiento de los frailes. Para las decisiones graves se convocaba el capítulo general y para las cosas menudas se consultaba a un consejo de ancianos, de reducido número. Aunque el monasterio se encontraba en el mundo, sin embargo, daba la impresión de estar totalmente separado del mismo, viviendo en una especie de autarquía. Se trataba de un ente autosuficiente, que estaba aislado por medio del mar, del bosque, de los ríos o de las montañas, y que guardaba dentro de él todo lo necesario para llevar una vida cristiana. Estaba prevista una posible intervención del obispo en caso de que el abad violara escandalosamente la letra y el espíritu de la regla, si bien, por regla general, esta comunidad de hombres entregados al servicio de Dios para toda su vida funcionaba como una célula autónoma y perfecta dentro de su ámbito, cual una utopía moreana. Cierto es que, en la utopía, la práctica de la vida religiosa no constituye el núcleo de la existencia, toda vez que el trabajo con vistas al propio mantenimiento no es tampoco la misión principal de un monasterio; sin embargo, en ambos casos se encargan los dirigentes de regular todo tipo de actividades. Al tomar los hábitos o al comprometerse a observar las normas en vigor, los

monjes y los utópicos son idealmente libres como consecuencia de la aceptación interior del reglamento.

La moderna investigación ha rechazado la tradición de la continuidad ininterrumpida entre la regla benedictina de Montecasino, por un lado, y las grandes abadías del siglo XI, por el otro, si bien hay que decir que, a pesar de ciertas rupturas institucionales, la regla no dejó de extenderse por todo occidente, convirtiéndose en un modelo dominante, aunque se introdujeran inevitablemente diferentes variaciones a lo largo del tiempo y del espacio. Con la fundación de la abadía de Inden (815), cerca de Aquisgrán, por Benedicto de Aniano, quedó establecido un código uniforme benedictino para todos los monasterios del Imperio carolingio por parte de Luis el Piadoso, fuente probable de inspiración del famoso *Klosterplan* de Saint-Gall. Con la fundación de los monasterios cluniacenses, la regla benedictina, algo modificada, se convirtió en un poderoso sistema con más de mil casas repartidas por toda Europa. El abad de Cluny era el que regía los demás monasterios, aunque sus relaciones con los distintos priores tenían mucho del modelo feudal. El problema de las interrelaciones de las entidades utópicas individuales entre sí, y de todas con la autoridad central, reflejaría, como en el caso de los monasterios, los diferentes cambios organizativos de la época. En Moro, cada una de las ciudades de la isla de Utopía está directamente regida por el rey; y para la época en que aparece Fourier con sus falanges, se ha desarrollado un sistema más complejo con capitales de Estado (Nevers en el caso de Francia) y un centro internacional sito en Constantinopla –para fastidiar a París–. El modelo cluniacense de una administración centralizada pervivió en lo que para Campanella sería una federación de ciudades del sol bajo un papado reformado. Los movimientos revolucionarios utópicos surgidos en pleno siglo XX se enfrentarán con el problema de llegar a una cierta unidad sin por ello ahogar la diversidad. Las células, los partidos nacionales, la propia Internacional, no son sino estructuras de que se han dotado los partidos comunistas del siglo XX, no muy distintas por cierto de los cuadros organizativos que sustentaban a las grandes órdenes monásticas internacionales de los siglos IX y XVI –pensamos en particular en los cluniacenses y los jesuitas.

El monasterio, concebido como paradigma de la vida cristiana en este mundo bajo la variante comunitaria, perduró en las fundaciones utópicas. Así, la Casa de Salomón de la *Nueva Atlántida* de Bacon, producto de uno de los forjadores de utopías menos devotos que han existido, es en realidad un establecimiento monástico. Por su parte, los dibujos del caserón del falansterio de Fourier se parecen mucho a una abadía e incluso los sansimonianos, en sus momentos de fervor, se encaminaron hacia Montmartre, donde jugaron a ser célibes, llevando durante un cierto tiempo una vida monacal en la cual antiguos grandes burgueses se vestían con el mono de los obreros y labraban la tierra –para asombro de los parisinos, que acudían los domingos a contemplar el espectáculo–. La quiebra del sistema de simple igualdad, producida en la regla benedictina de

las grandes abadías de los siglos posteriores, así como la introducción de clases aparte formadas por siervos manuales (oblatos, legos, conversos) con el fin de facilitar las tareas intelectuales de los monjes «selectos», son rasgos no ausentes tampoco en la práctica comunista. Los cistercienses fueron innovadores al desarrollar el concepto de una unión federada de casas iguales e independientes. Abolieron además el sistema de los niños oblatos e integraron formalmente en la orden una hermandad laica. Los compañeros de ruta de las células comunistas revolucionarias de los años treinta no se distinguían mucho, por su parte, de los *fratres sed non monachi* introducidos por los cistercienses. Las formas ideales de la vida monástica occidental son prácticamente tan variadas como las utópicas, y se puede citar a este propósito el hecho de que estos ideales paralelos hicieran su aparición en el siglo XVI en la fantasía de Rabelais de una abadía de Thelema.

Al monacato acabó ocurriéndole lo que al utopismo: ambos se volvieron dinámicos, abrazando espacios y funciones cada vez más amplias, hasta abarcar el mundo entero. Ambos acabarían renunciando a su aislamiento protegido en medio de una isla, de un bosque o de una plaza fuerte. No es que se hubieran encerrado de modo hermético en algún momento de la historia. Desde el primer momento, la regla benedictina se relajó para poder asistir a los pobres que vivían en las inmediaciones del monasterio; también los utopianos de Moro recibían a los visitantes que arribaban a la isla con hospitalidad monástica. Los utopianos se servían de unos cuantos Estados-clientes para protegerse del mundo hostil, a la vez que se enviaban emisarios para espiar a otros pueblos. Tanto en los conventos primitivos como en las primeras utopías late el sentimiento del peligro de contaminación que representa el mundo de fuera. Para asegurar la continuidad, el monasterio debe buscar constantemente en el exterior a niños, a novicios e incluso a laicos conversos. La utopía, por su parte, vive de su propia prole. Además, ambas estructuras representan la superación de la familia orgánica por otra unidad esencial de existencia.

En el monasterio, al igual que en la cercana utopía, se reconoce la gravedad de una amenaza interna, el vicio de *luxuria*. De ahí que den especial importancia a la sencillez y a la posesión de lo estrictamente necesario. La manera de abstraerse del mundo imperante en el monasterio consistía en aceptar un orden regular de oraciones litúrgicas, la meditación o la lectura, así como el ejercicio de tareas manuales durante seis horas o más por día. Así era también el día hábil de los utopianos de Moro. Mil años antes de santo Tomás Moro, san Benito había liberado el trabajo manual de la denigración aristotélica y de la maldición bíblica. Los profesos de la orden benedictina trabajaban en el huerto y en Monte Cassino los *coloni* realizaban los trabajos más duros en el campo. En la Utopía de Moro no se conocían los esclavos. Con todo, la regla de la igualdad no debería interpretarse en el sentido absolutista de un Babeuf, por ejemplo.

La regla de la obediencia a un abad es el rasgo más característico de la vida benedictina. El abad hace de padre o vicario de un poder más alto. Hacia finales del siglo XVIII se impondrá en las utopías una forma de gobierno de tipo monárquico o patriarcal. Pero lo importante tanto en el reglamento monástico como en las susodichas utopías es su carácter inmutable. En el plano ideal, ni el monasterio ni la utopía moreana posee una historia después de su fundación. Las innovaciones están prohibidas. San Bernardo llegó a desaconsejar la introducción de un molino mejor. El tiempo regula las horas del día y las fechas señaladas del año; pero el tiempo histórico que aporta novedades no existe propiamente.

En la orden benedictina se da una importancia fundamental a las órdenes y reglas de índole externa. Naturalmente, la meditación en el amor cristiano es la fuente principal para solucionar todos los problemas; sin embargo, el monasterio, como las primeras utopías, no desdeña, ni mucho menos, las disposiciones legales a la hora de asegurar el cumplimiento del reglamento. El monasterio no es todo perfección, y la regla ofrece la guía necesaria al que tiene un tropiezo. De manera semejante, la primera utopía incorporará los castigos para quien haya violado el orden de la óptima república.

Sin embargo, la analogía que venimos detectando tiene sus límites. El monasterio tiende a fomentar el silencio, cuando no prohibe sin más toda forma de conversación. El alimento proporcionado por los escritos del cristianismo primitivo, junto al asesoramiento de los superiores, se considera que bastan con creces para la dirección espiritual, toda vez que las necesidades materiales están supuestamente cubiertas gracias a la previsión del reglamento. La oración ocupa el primer puesto entre las obligaciones de un benedictino; pero no desempeña el mismo papel en la vida del utopiano, quien pasa la mayor parte del tiempo fuera de la contemplación religiosa. La regla benedictina primitiva fomentaba la *lectio*, pero se trataba de la *lectio divina*. Por su parte, la complacencia de los utopianos de Moro en la literatura pagana se parece algo al trabajo de copiar y conservar los manuscritos clásicos, realizado por los primeros monjes; en el principio, los monasterios reconocían tan sólo las Escrituras y a los Padres de la Iglesia.

Con ser ciertas las diferencias entre el monacato y el primer utopismo, el monasterio europeo fue la primera institución que se planteó en serio ese problema tan esencial al cristianismo, a saber, la creación de una sociedad que fuera a la vez un simulacro en la tierra del orden divino y una preparación adecuada para la bienaventuranza de los tiempos futuros.

EL PARAÍSO DE LA ORTODOXIA MEDIEVAL

Contrariamente a muchos rabinos del Talmud, los Padres de la iglesia no dudaron en recrearse describiendo cómo se sentirían los hombres en el paraíso del otro mundo. Mientras que los esbozos talmúdicos, tales

como nos han llegado, tienden a interesarse sobre todo por los problemas de la admisión, por disposiciones de carácter externo o por las obras de los bienaventurados, los santos Padres se detienen a tratar del estado psíquico del hombre interior. San Agustín, sin duda el más grande psicólogo de la vida religiosa, nos brinda una sutil proyección de sus propias necesidades y deseos profundos en un retrato que hace del paraíso en el capítulo final de la *Ciudad de Dios*. En el judaismo no habrá nada equivalente hasta el *Zohar*.

La dicha del paraíso futuro será total, nos dice Agustín; no habrá ningún bien que venga a faltar, del mismo modo que no habrá el mínimo asomo de cualquier mal. Puesto que el cielo es libertad respecto del trabajo, no habrá nada que impida al hombre consagrar todos sus esfuerzos a la alabanza de Dios. *«Nam quid aliud agatur?»*[34]. Dios se ha prometido a sí mismo como recompensa, y el amarle en una actividad que puede ejercer sin límite, sin distracción, sin desfallecimiento. La totalidad del ser humano quedará ya libre para morar en Dios, dado que los órganos corporales que se dedican en la tierra a las necesidades de la vida no estarán ya absorbidos por dichas funciones. Los hombres no entienden ahora la verdadera naturaleza y finalidad de muchas partes del cuerpo, como tampoco el sentido de su ritmo, de sus proporciones y de su armonía. Esto les será desvelado en el paraíso, sirviendo todo para mejor ensalzar las excelencias divinas. Si Agustín tiene momentos de vacilación sobre su capacidad para definir la libertad de movimientos que tendrán los cuerpos en el cielo, sabe sin embargo perfectamente que el aspecto de los mismos, tanto en reposo como en movimiento, será bellísimo. Pero estas delicias del cuerpo físico no serán nada comparadas con la armonía que reinará entre el cuerpo y el espíritu. Todo estará perfectamente en su sitio. Ni el cuerpo ni el espíritu harán cosas contradictorias, mientras que el conflicto que anida en el pecho de todo hombre que viene a este mundo desaparecerá por completo. En el paraíso celeste no habrá guerras espirituales interiores, y nadie sufrirá menoscabo ni por parte de sí mismo ni de los demás. Si Agustín hubiera predicho solamente el final de la alienación, el retrato de la vida psíquica habría sido absolutamente completo. Tal vez sea el cielo de Agustín el único lugar donde se puede anular, entre transportes de mutuo amor, esa fundamental alienación respecto de Dios Padre, terror original del hombre religioso a la vez que fuente de los sentimientos terrestres de alienación.

Seguirá habiendo libre albedrío, aunque no libertad para pecar; así como rememoración intelectual de las enfermedades pretéritas del alma, sin la experiencia sensible de su aspecto doloroso, algo así como cuando un médico se percata de las indisposiciones de sus pacientes. El paraíso quiere decir reino de paz perdurable, ese Domingo grandioso que no tiene atardecer. «Ahí descansaremos y veremos; veremos y amaremos; ama-

---

[34] San Agustín, *La Ciudad de Dios*, trad. Fco. Montes de Oca, Ed. Porrúa (México, 1970), libro XXII, cap. 30, p. 601.

remos y adoraremos. Eso es lo que habrá en el final sin fin. Pues ¿cuál es nuestra finalidad sino llegar a ese Reino que no tiene fin?»[35].

Los comentadores han señalado debidamente la índole comunal del estado celeste en Agustín: su aspecto de *socialis* en cuanto opuesto al aspecto *privatus* de este mundo. En sus homilías aparecen palabras como *familia, societas, consortium* y *patria communis* para ilustrar lo que será el nuevo espíritu[36]. En sus *Enarrationes in Psalmos* sigue abundando en la comunidad de los gozos celestes: «Commune spectaculum habebimus Deum; communem possessionem habebimos Deum; communem pacem habebimus Deum»[37] La dolorosa privatización del hombre, que debieron entender tan pefectamente los últimos habitantes del Imperio, llega a su fin al unirse todas las criaturas en una perdurable harmonía.

Pese a estar todos los hombres unidos en el amor a Dios, el cielo de Agustín no será una sociedad igualitaria: existirá una jerarquía de méritos, aunque Agustín no pueda prever exactamente en qué medida se repartirán los distintos grados de honor y gloria. Pero, sea cual fuere el sistema de distribución, tendrá la extraordinaria cualidad, inconcebible en este mundo, de no suscitar la envidia. ¿Cómo habría de haber envidia, por lo demás? ¿Acaso envidian los ángeles a los arcángeles? El dedo no pretende ser ojo, ya que ambos forman un todo armónico con el resto del cuerpo. El don del contento, ese no desear más que lo que se tiene, es la suprema virtud de la condición celestial.

Claro que existen otros aspectos del paraíso menos atractivos en algunos de los primeros Padres de la iglesia, cuando el triunfo del cristianismo estaba todavía bien lejos de aparecer asegurado y su prestigio tenía que competir con los placeres crueles y chabacanos del mundo romano. El ardiente Tertuliano reserva la dicha de una entrada directa en el paraíso inmediatamente después de la muerte solamente a los mártires: «La única llave que abre las puertas del paraíso es tu propia sangre»[38]. Los demás cristianos deberían esperar en la antesala del Hades hasta el Día del Señor. Otros pasajes de Tertuliano parecen corroborar la opinión de Nietzsche en el sentido de que casi todo el paraíso esperado por los cristianos es invento del resentimiento de un esclavo, donde se plasma su fantasía de venganza contra su amo. Su *De Spectaculis* alcanza una fuerza particular en el siguiente pasaje: «¡Qué ciudad, la nueva Jerusalén! ¡Qué gran espectáculo, el de aquel día! ¿Qué visión despertará mi asombro, mejor dicho, mi risa, mi alegría y mi exultación? He aquí que veo a lo lejos a todos esos reyes, a esos grandes reyes, que (decían) habían ido al cielo junto con Júpiter, junto con los que ensalzaron su linaje, gimiendo en las profundidades del abismo. Y a los magistrados que persiguieron el

---

[35] *Ibid.*

[36] Emilien Lamirande, *L'Eglise céleste selon Saint Augustin* (Paris, 1963), p. 245.

[37] *Enarrationes in Psalmos*, 84, 10, en *Corpus Christianorum: Series Latina*. XXXIX (Turnhout, Brepols, 1956), 1170.

[38] Tertuliano, *De Anima*, ed. J. H. Waszink, J. M. Meulenhoff (Amsterdam, 1947), capítulo 55, p. 74 («Tota paradisi clavis tuus sanguis est»).

nombre de Jesús derritiéndose entre llamas más voraces que las que ellos encendieron rabiosamente contra los cristianos!... ¿Qué pretor, cónsul, cuestor o sacerdote os brindará jamás una visión y una exultación como éstas? Y sin embargo, todo esto podemos en cierto modo representárnoslo por medio de la fe en la imaginación del espíritu... Creo en cosas que producen más gozo que el circo, el teatro, el anfiteatro o cualquier estadio»[39].

Entre los escolásticos, podría bastarnos la opinión de santo Tomás de Aquino para mostrarnos que el cristianismo institucional ortodoxo de después de Agustín vivió durante cientos de años con una visión oficial bastante constante del paraíso del más allá. Con la misma pericia con que solía refutar las herejías de los gentiles, el aquinate desbarató a los que sostenían que habría un reinado milenario de Cristo en la tierra. Bien anclado en la tradición de la iglesia, sabía que habría un Juicio final, sin que mediaran edades paradisiacas. Pero ¿cómo sería la existencia después de la resurrección de los cuerpos, de los buenos y de los malos, y cómo sería la comparecencia ante Cristo?

En la representación tomista se da un movimiento inicial de las almas hacia sus respectivas zonas, cielo o infierno, inmediatamente después de la separación del cuerpo. Pero el Juicio final, presidido por Cristo y sus asesores, es un acontecimiento de un orden distinto. Los cuerpos de los malos son condenados a las penas eternas porque sus almas se han dispuesto definitivamente contra Dios, mientras que las almas de los buenos se unen con sus cuerpos para una vida dichosa y sin límite –resucitados en lo mejor de la vida, en la llamada edad de Cristo–. Se nos dice en la *Summa contra Gentiles* que los cuerpos seguirán teniendo los rasgos propios de los varones y de las hembras, así como los órganos propios de la ingestión, aún cuando no sirvan para nada, ya que no se dará ni la generación ni la corrupción, ni tampoco tendrán ningún papel en lo concerniente a comer o a copular. Los cuerpos estarán totalmente sometidos a las almas y no poseerán una voluntad aparte, toda vez que las almas se interesarán sólo por contemplar a Dios[40]. El aquínate expresa su repulsa ante lo que él llama los paraísos sensoriales de los mahometanos y judíos, con sus placeres relacionados con el sexo y la buena mesa. Aunque los resucitados no son espíritus puros, sus gozos son totalmente de orden espiritual. Más de quinientos años después, un genio francés algo loco, Augusto Comte, al pintar el futuro de la humanidad trasladó el cielo tomista al lenguaje biológico del siglo XIX. En el paraíso terrenal de su Religión de la Humanidad, calcado del catolicismo, preveía un nuevo hombre nutrido sólo a base de olores (a medio camino de la total espiritualización del aquínate) y una modalidad de procreación por medio de la partenogénesis femenina sin intervención

[39] TERTULIANO, *Apologia. De spectaculis*, ed. bilingüe latín-inglés, trad. T. R. Glover, Loeb Classical Library (Londres, Wm. Heinemann, 1931), pp. 297-301.

[40] SANTO TOMÁS, *Suma contra los Gentiles*, trad. L. Robles Carcedo y A. Robles Sierra, B. A. C. (Madrid, 1967), II, libro 4.°, pp. 953 y ss.

del semen del hombre. La sexualidad constituiría durante largos siglos el fruto prohibido de los paraísos maternos, celestiales y terrenales.

El más grande filósofo del judaísmo medieval, Moisés Maimónides, fue contrario a cualquier tipo de Días del Mesías milagrosos, lo mismo que Tomás de Aquino había sido enemigo de las doctrinas milenaristas; era algo de esperar por parte de uno de los principales puntales del *establishment* judaico, un santo Tomás judío, por así decir. Para Maimónides, los Días del Mesías, en cuanto sancionados por una tradición inmemorial, constituían una fase necesaria antes del Mundo que habría de venir; no obstante, como tantos otros rabinos talmúdicos, hizo cuanto pudo para neutralizarla al reducirla a una parte natural del tiempo de este mundo, identificable sobre todo por representar la terminación del exilio y sujeción de Israel[41]. Maimónides interpreta la profecía de Isaías de modo naturalista en cuanto promesa de un Rey-Mesías en el reino de Judea, siendo el acostarse juntos el león y el cordero una simple alegoría de la edad futura en que los gentiles, comparados con betias salvajes, dejarían de vejar a Israel. «No pienses –escribe en su *Kilkhot Melakhim (Las Leyes de los Reyes)*– que en los días del Mesías se anularán las costumbres terrestres, o que se producirán novedades en la creación, pues el mundo seguirá su curso ordinario... El (gran) anhelo de los Sabios y de los profetas no tenia por objeto los Días del Mesías, ni el que pudieran enseñorearse de todo el orbe... o comer y beber y divertirse, sino el que pudieran ser tenidos dignos de vivir en el Mundo que ha de llegar»[42].

LOS OTROS MUNDOS DE LA CÁBALA

Si Maimónides representa el máximo exponente del judaísmo medieval conservador, no hay que perder de vista ese otro mundo de la cábala, rico en herencias de tradiciones gnósticas y midrásicas y fértil en inventos a todos los niveles de la creación –un mundo que se brindaba a los que se arriesgaban a entrar en el jardín místico–. Las doctrinas de la cábala adoptaron su forma canónica embellecida en el *Zohar* (el *Libro del esplendor*), cuyo texto de base se cree fue escrito por Moisés de León en pseudo-arameo algo después de 1275 y que representa una colección de las tradiciones cabalísticas que se habían ido acumulando en Alemania, la Provenza y Cataluña. Lo que la mayoría de los cristianos conocieron de la cábala en el Renacimiento y en el siglo XVII fueron las interpretaciones alegóricas que aparecen en el *Zohar*, y de este mismo «canon» surgió también el gran florecimiento judío del pensamiento cabalístico del siglo XVI, que suele ir asociado al nombre de Isaac Luria de Safed. El comentario sobre el Génesis, con el que se abre el *Zohar*, identifica a Adán y a Eva con el Padre y la Madre; al jardín con la Shekinah (el brillo divi-

[41] Moisés MAIMÓNIDES, *Hilkhot Teshuvah*, cap. 9.º, § 2, en *Mishned Torah*. Se publicó una traducción latina de esta sección bajo el título de *Canones poenitentiae* (Cambridge, 1631).

[42] Moisés MAIMÓNIDES, *Hilkhot Melakhim*, cap. XII, § 1-4, en *Mishneh Torah* (Viena, 1842), parte 8.ª, 166.

no y el principio femenino) en la tierra; al Edén con la excelsa Madre, y al hombre con la columna central. «La Shekinah había de ser su hacienda, su esposa que nunca se alejaría de él y había de ser su propia delicia. Así plantó Dios en aquel tiempo a Israel como un tallo sagrado, tal como está escrito: 'rama de mi plantación y obra de mis manos, en la cual yo me complazco'.» Los cabalistas medievales vivieron constantemente en medio de imágenes paradisíacas de esta índole, cuya plena significación sólo era dada conocer a los iniciados. Una sección entera del *Zohar*, llamada la «Rav Mithivtha», consiste en un viaje visionario al paraíso futuro y en un discurso pronunciado por uno de los presidentes de la academia celestial sobre los destinos del alma en el otro mundo. El decorado es tradicional: columnas relucientes, ríos llenos de perlas flotantes, depósitos de fragancia. Se presta más atención a las fortunas de las mujeres justas que en el paraíso talmúdico, y aunque los varones y las hembras están separados durante el día, las almas de los esposos pueden abrazarse durante la noche[43].

El alegorista cabalístico de este mundo tenía acceso a una visión de la *Merkaba*, el trono en forma de carro de Dios, y podía captar anticipadamente algo del aroma de los secretos y misterios del mundo superior, que, propiamente hablando, pertenecían a la edad mesiánica y se reservaban allá arriba para cuando llegaran los tiempos señalados. La acción ritual aquí abajo en torno a la realidad celestial y cósmica reproducía unas relaciones de misterio que eran subversivas de la práctica rabínica tradicional. En la cábala, cada ritual desempeñaba una función determinada en el orden eterno; no se trataba de un acto individualmente limitado, sino que tenía consecuencias de índole cósmica, y sin él se hubiera creado un vacío en el universo. Cualquier acto humano piadoso producía un cambio conducente a la redención final de Israel y a la llegada del mundo paradisíaco.

Parte del texto que nos ha llegado del *Zohar*, conocida como la «Raya Mehemna» (el Pastor fiel), es una interpolación tardía del siglo XIII, escrita a imitación del resto de la obra; pero es de calidad literaria inferior respecto a las fantásticas imágenes que caracterizan la composición original. Si bien es cierto que el autor original no deja en ningún momento de rendir homenaje a la importancia tradicional de la ley, se ve no obstante algo alarmado ante el espinoso problema del papel asignado a los 613 mandamientos de los Días del Mesías, cuando la naturaleza humana se hallará cambiada. ¿No serán superfluos todos estos preceptos y prohibiciones como consecuencia de una revolución espiritual que se producirá en la humanidad? Ya no viviremos bajo la norma del árbol del bien y del mal, sino que volveremos a ser regidos por la norma del árbol de la vida, y la divinidad penetrará todas las cosas. La Torah seguirá siendo un polo de referencia, pero sus mandamientos asumirán una significación nueva y más profunda. Abundan los entendidos contemporáneos que descubren en ello el influjo del espiritualismo franciscano inspirado por el eterno evangelio de Joaquín de Fiore. La ambivalencia del autor

---

[43] *El Zohar*, trad. León Dujovne, Ed. Sigal (Buenos Aires, 1977), I, pp. y ss.

cabalista, así como la tensión entre su compromiso con la ley de la Torah y con la necesidad de considerar una transformación espiritual en los Días del Mesías, guarda un evidente paralelismo con la profecía joaquinista del tercer *status* y con el hombre nuevo del reino del Espíritu Santo.

En el transcurso de la Edad Media, el judaísmo y el cristianismo seguirían, pues, flirteando con doctrinas heterodoxas que prometían un cielo en la tierra a un hombre regenerado, creación desconcertante de la imaginación religiosa, tajantemente rechazada por las autoridades del momento. Cosa más asombrosa aún, ambas religiones interpretaron Testamentos y Torahs escritos, tenidos como monumentos eternos y absolutos, de manera tal que acabaron siendo trascendidos.

Hay una tradición cabalística todavía más heterodoxa que quedó excluida del *Zohar* e incorporada a una obra anónima, probablemente de origen catalán y con raíces en la escuela de Gerona, conocida en el año 1280 con el nombre de *Sefer ha-Temunah* (el *Libro de la imagen*). Tuvo sus seguidores y practicantes, lo mismo que el *Zohar*, y en períodos de fiebre mesiánica, como a mediados del siglo XVII, gozó de un gran prestigio. Hay un comentario de finales del siglo XIII sobre el citado *Sefer ha-Temunah* gracias al cual buena parte de su simbolismo esotérico se ha vuelto comprensible, aunque los intérpretes cualificados de nuestros días confiesan que el lenguaje sigue distando mucho de ser claro. El paralelismo entre las concepciones de los cabalistas catalanes y las de los seguidores de Joaquín de Fiore, que murió en 1202, es enorme, si bien no existen pruebas convincentes en cuanto a una relación directa o mutuo influjo entre ambas; ni tampoco se puede demostrar que Joaquín fuera de origen judío, acusación que se le hizo frecuentemente durante su vida. Ambas concepciones aparecen juntas en este libro por representar complejas doctrinas contemporáneas sobre otros mundos en flagrante contradicción con sus respectivas jerarquías religiosas, aunque sin embargo se les permitiera sobrevivir. En cierto sentido es el *Sefer ha-Temunah* el que más lejos va.

Las tradiciones sobre una pluralidad de mundos que se sucederían los unos a los otros en el curso de revoluciones cósmicas tienen orígenes muy antiguos –India, Magi y Grecia–. La idea de que la divinidad no se restringía a una sola creación, sino que seguía realizándose en toda una serie de creaciones, adoptó una forma radical en el *Sefer ha-Temunah*, en el que la doctrina de los eones, o Schemittas, dio al traste con la cronología bíblica, con su espacio de tiempo de cinco a seis mil años, además de establecer la sucesión de los mundos. Los Schemittas son ciclos cósmicos con sus comienzos, sus mitades y sus finales, y la existencia humana es cualitativamente diferente en cada uno de ellos –adviértase que no se trata de la doctrina estoica del eterno retorno–. Nuestro mundo está en el segundo Schemitta bajo el signo de *Gevura* (el poder) o de *Dîn* (la ley), y por el capricho de las cosas es el peor de todos los eones posibles. Tanto el que le precedió, que estuvo dominado por *Hesed* (la benevolencia), como el que le seguirá, bajo el signo de *Rachamin* (la compasión), son muy superiores en naturaleza, como ocurrirá con los futuros eones hasta

la llegada del eón del Sabath. Ahora que vivimos bajo la fuerza de la ley, nos es permitido, sin embargo, mirar atrás hacia un eón paradisiaco en el que sólo existían almas puras y transparentes como el agua; entonces no existía ni la diáspora, ni la transmigración de las almas como castigo, ni almas perdidas, ni serpientes, ni malos deseos, ni impurezas. En el anterior Schemitta no estaba regulada la adoración a Dios, sino que era algo que surgía espontáneamente. Abraham, símbolo de benevolencia en nuestro mundo, fue un resto de lo que fueron una vez todas las criaturas. Este mundo será siempre un batallar con los deseos; por eso nuestra Torah abunda en prohibiciones que sirven para cortarles el paso. Sin embargo, la Torah del mundo anterior sólo poseía mandamientos de índole afirmativa, y no negativa («te abstendrás de»). El advenimiento del eón de la Compasión representará la vuelta a la entereza de todas las cosas. Incluso la luna dejará de decrecer. No habrá familias, sino una sola gran familia, ni habrá tampoco muerte hasta que se acabe el Schemitta, y entonces moriremos con un beso. Abundan asimismo los símbolos relativos a la luz y al agua: los hombres llevarán una vida brillante y traslúcida, como los ángeles. Comerán maná, y no grano; sus sabaths serán larguísimos y, finalmente, entre ellos reinará una igualdad absoluta.

Que la Torah era una e inmutable constituía artículo de fe judía defendido con especial vigor, sobre todo, ante las pretensiones de los cristianos y mahometanos en cuanto a tener nuevas revelaciones. Pero, en esto, vino el intrépido autor del *Sefer ha-Temunah* a decir que había una Torah con cada nuevo Shemitta, según la índole de su fuerza controladora. En vez de una sola revelación, la del monte Sinaí, existen al menos tres: la primera es la Torah Kaduna, o Torah celeste, que sirvió, por así decir, de paradigma que consultó Dios para crear el mundo; la segunda es la Torah escrita en el Sinaí, y la tercera, una Torah que es susceptible de constantes transformaciones. Cuando esta concepción algo fluida de la Torah se combina con una doctrina de Schemittas, emerge una visión diferente del pasado, del presente y del futuro, visión totalmente ajena al pensamiento rabínico en vigor según aparece, por ejemplo, en el Código de Maimónides. Aquí sólo se sugiere la posibilidad de que se pueda añadir una letra a la Torah; pero la revolución que representaría el que la conocida y respetada Torah pudiera ser enteramente remodelada no pudo por menos de escandalizar a los ortodoxos. La única solución posible de una reconciliación entre ambas posturas estaba en la no alterada creencia de que las nuevas Torahs no representarían sino una revelación parcial y finita de la Torah Kaduna, según la cual fueron creadas todas las cosas en el principio.

Pasamos por alto la compleja numerología de los ciclos así como su duración hasta un jubileo de hasta cincuenta mil años, al igual que los intrincados cambios en el alfabeto hebreo de los eones sucesivos. Para lo que nos interesa, sin duda el aspecto más original de esta obra es la combinación de una retrospectiva paradisíaca con una perspectiva también paradisíaca a escala cósmica. Contrariamente a otras fórmulas parecidas del apocalipsis judío, cada eón completa su carrera de un modo lento y

natural, toda vez que las terribles y catastróficas crisis de las épocas de transición hasta el advenimiento de los Días del Mesías están curiosamente ausentes; algo parecido, por cierto, a lo que ocurre en el pensamiento joaquinista. La atmósfera espiritual se encuentra llena de ternura y delicadeza, y se detecta un cierto disgusto ante el rigor de la ley.

El reinado del Espíritu Santo joaquinista

Hacia finales del siglo XII, el abad Joaquín, un monje calabrés, que había conocido de cerca a los poderosos en la corte normanda de Sicilia, y antiguo cisterciense que había huido a las montañas salvajes de San Giovanni in Fiore para fundar una orden más estricta, fue iluminado con una visión en la que se le reveló el significado verdadero de algunos pasajes crípticos del Antiguo y Nuevo Testamento, recibiendo el encargo de escribir los estatutos de una nueva orden histórica, en la que la Iglesia de Cristo sería suplantada por el reinado del Espíritu Santo en la tierra. Hasta el día de hoy, Joaquín ha vivido en la penumbra dentro de la Iglesia católica, si bien gozó en vida del reconocimiento de los papas, sin ser, pues, jamás tachado de hereje. Existen escuelas de pensamiento que disienten sobre prácticamente cada uno de los aspectos de su vida y enseñanzas. Algunos han descubierto en él la clave de la inspiración de toda la *Divina Comedia* de Dante, con lo que quedaría igualmente explicado el enigmático Veltro; otros lo han convertido en un gran perverso de la historia, responsable de lo que llaman la gnosis secularizada de todos los movimientos revolucionarios de nuestros días.

Joaquín fue el heredero de las tradiciones exegéticas, topológicas, alegóricas y numerológicas acerca del paraíso, de los Días del Mesías y del milenio, las cuales se habían ido acumulando con el paso de los siglos en occidente. Todo lo cual lo vació en un simbolismo propio. Existen tres estados *(status)* en progresión, en correspondencia en cuanto a sus naturalezas esenciales con las tres personas de la Trinidad; cada estado se divide a su vez en siete períodos *(aetates),* denominados según personajes sacados de la historia sagrada. La *Concordancia del Antiguo y Nuevo Testamento,* una de sus pocas obras autenticadas, es la clave mística de todo el sistema. Cada «santo padre» de la primera edad tiene su correspondiente en la segunda; los santos del tercer estado, que está empezando ahora, son los precursores del *Dux* de la nueva edad; por su parte, Joaquín se tiene a sí mismo por un Juan Bautista. La vida en el mundo ya no es ese combate sin cuartel de Agustín entre dos ciudades, una de las cuales deberá indefectiblemente vencer a la otra, sino más bien un ascenso en espiral hacia la bondad y el amor absoluto. La economía del Hijo, que había nacido de la economía del Padre, dará paso a una nueva perfección con la economía del Espíritu Santo en la tierra.

Tratar a las personas de la Trinidad no sólo desde el punto de vista teológico, sino también como realidades históricas, era una innovación un tanto arriesgada en cuanto que establecería un orden de excelencia

entre ellas, disminuyendo finalmente la prestancia de Cristo y rebajando el Evangelio al rango de mero prólogo de un estado de perfección en la tierra. Que Joaquín contemplara la total y absoluta suplantación de la iglesia de los clérigos y de los sacramentos, o simplemente su espiritualización, haciendo pasar sin duda el monacato de una posición periférica a otra central, es un punto de discusión que sigue abierto. Con todas las doctrinas de renovación y progreso siempre existe el problema de saber si hay que modificar completamente el orden en vigor, o si basta con una simple reforma al interior del sistema. En todas las formas de mesianismo y milenarismo existe un corte radical entre los que sexigen un nuevo nacimiento, con la imagen consabida del retorno al vientre materno para salir de nuevo de él (como aparece en el midrás del siglo VIII conocido como el *Pirke de Rabbi Eliezar*) y los que querrían minimizar las diferencias de lo nuevo y ver en ello una mera restauración de lo antiguo o un cumplimiento de lo que ya habían deseado los antiguos. Joaquín se mantuvo en todo momento obediente a la autoridad papal, y es posible que no fuera plenamente consciente de lo profundo del quiasmo existente entre sus opiniones y las instituciones de la Iglesia.

El reinado del amor en la tierra, amor salido del propio corazón, puede pasarse sin la ley de los dos Testamentos. El Día del Juicio queda aplazado *sine die*, y su horrible aguijón desaparece en la tercera etapa de transición del Espíritu Santo. La gran expectación que Joaquín produce en los creyentes no representa un final apocalíptico del mundo o una resolución trascendente en el cielo, sino que es un acontecimiento mucho más inmediato a saber, la aparición en el plazo máximo de una generación del Espíritu Santo sobre la tierra. Al igual que en la tradición griega ortodoxa, en la que un emperador apocalíptico bondadoso precederá a la segunda venida de Cristo, así también el tercer estado de Joaquín facilitará el paso al Juicio final, haciendo la ruptura entre este mundo y el de después menos terrible de lo que aparece en el cristianismo agustiniano.

El simbolismo numerológico de Joaquín forma parte integrante del resto de su obra; siempre halla sentido a los números doce, siete y cuarenta y dos, números que sirven para dar solidez aritmética a la ecuación de períodos y generaciones paralelas entre los tres estados. La fecha crucial de la nueva estaba en el año 1260 después de Cristo, fecha probada con una virtuosidad exegética que va desde Daniel hasta el Apocalipsis, pasando por el libro de Judit, la cual esperó en su viudez tres años y seis meses (que son cuarenta y dos meses en total, y que contienen asimismo 1.260 días; conclusión: el reino del Nuevo Testamento durará 1.260 años). Pero, aunque son comparables las predicciones joaquinistas y los números secretos de los escritos cabalísticos heterodoxos, hay igualmente importantes diferencias entre ellos: los cabalistas trataban de procesos cósmicos, mientras que el joaquinismo, de cualquier modo como se le interprete, se centró exclusivamente en los cambios que ocurrirían en esta tierra.

El engorroso aparato aritmético de Joaquín interesa menos en realidad que los atributos de que adornó a sus tres estados. En sus caracteres

radicalmente diferentes puso el mismo celo que el que pondrían otros místicos en sus definiciones de Dios. La *Concordancia* nos informa de que en el primer estado estuvimos cabe la ley, en el segundo cabe la gracia, y en el tercero reinará la plenitud del conocimiento. El primero transcurrió en la sumisión de los esclavos, el segundo en la obediencia de los hijos y el tercero en el amor. El primero a la luz de la luna, el segundo al amanecer y el tercero en pleno día. Fue el de Joaquín un vocabulario de rico simbolismo, que tendría resonancias muchos siglos después de su muerte. Con él irrumpe el ardiente anhelo en pos de una nueva humanidad, que tenga acceso a la visión de la escala de Jacob y de los cielos abiertos de par en par, mientras el Espíritu Santo bajará a la tierra para enseñar la plenitud del conocimiento y el fortalecimiento de la voluntad. «La vida cambiará porque el estado del mundo habrá cambiado»[44]. La vida activa perdida entre escorias dará paso a la pura contemplación del hombre espiritual, que será igualmente sabio, pacífico y amable, un hombre que no conocerá el vicio de la emulación envidiosa. «No seremos lo que hemos sido, sino que empezaremos a ser de otra manera»[45].

A partir del siglo XIII, los seguidores de Joaquín se lanzaron, en su ansia de progreso, a predicar el hombre nuevo del tercer reinado y el evangelio eterno. Las distintas peripecias de la profecía joaquinista a finales de la Edad Media han sido recogidas en el voluminoso estudio de Marjorie Reeves[46]. Que Joaquín fue una fuerza oculta del pensamiento heterodoxo medieval es algo que se ve fácilmente con sólo echar una ojeada al inventario de sus manuscritos -auténticos, probables, posibles y falsos- que han sobrevivido en las bibliotecas europeas. Más de un pensador situado en la frontera de la ortodoxia católica descubrió en él a un predecesor, y ora adoptó sus escritos ora le atribuyó los suyos propios, de manera que con el tiempo emergió dentro de la Iglesia un cuerpo amorfo de pensamiento joaquinista, una herejía no condenada o formalmente denunciada sólo en sus pretensiones más extravagantes. El nombre de Joaquín se convirtió en un imán que atrajo las esperanzas de la más diversa índole, yendo desde las aspiraciones de las dos nuevas ordenes monásticas, la de los dominicos y los franciscanos, cuya existencia parecía confirmar su profecía, pasando por los romances del ciclo de Arturo y del Santo Grial, hasta los fanáticos exponentes antieclesiásticos de una nueva edad que iba más allá de la Iglesia. La tradición joaquinista tuvo una existencia activa e ininterrumpida hasta bien entrado el siglo XVII, aun cuando el contenido de la vida en el reino-que-ha-de-venir sufrió toda una serie de transformaciones y el Salvador cambió a menudo con el suelo al que se aclimataba la profecía: el *Dux* fue sucesivamente un papa angelical en Italia, un renacido Carlomagno en Francia, un Federico III en

---

[44] Joaquín DE FIORE, *Liber Concordiae: Novi ac Veteris Testamenti, nunc primo impressus et in luce editus* (Venecia, 1519), p. 21, col. c.

[45] Joaquín DE FIORE, *Psalterium decem cordarum abbatis Joachim* (Venecia, 1527), p. 260, col. a.

[46] Marjorie REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (Oxford, 1959).

Alemania, incluso un monarca español universal que, en señal de abnegación, cedería su poder al papa –la idea fija de un Tomás Campanella, quien durante su interrogatorio por parte de la Inquisición, insistió en que no hacía sino revivificar las profecías de Joaquín.

Además de la regla monástica, de las imágenes literarias constantemente recreadas sobre los dos paraísos (el que existió en el principio y el que nos espera en el otro mundo), y del joaquinismo, el cristianismo medieval legó dos visiones universalistas que se acercan mucho a las utopías tanto en la forma como en el contenido. Nos referimos a dos obras, aparecidas a finales del siglo XIII y a principios del siglo XIV, que, aunque no son muy conocidas, son prefiguraciones de las futuras utopías propiamente dichas. *Blanquerna* (publicada por vez primera en Valencia en 1521), del erudito y filósofo catalán Ramón Llull, cuenta la vida de un santo Pontífice ficticio, su educación, su aversión a aceptar tan santa carga, su abdicación y, finalmente, la elección que hace de la vida de ermitaño. A lo largo del relato, Llull nos describe la institución de un estado apostólico ideal. Aparecen doce emisarios papales despachados a todos los rincones del mundo, que dan cuenta ulteriormente de los abusos cometidos en la vida cristiana y esperan que se proceda a una reforma. Abogan por la unificación de las costumbres y las lenguas de todos los pueblos de la tierra con el fin de acabar con los malentendidos y asegurar así una paz duradera. Se trazan asimismo planes elaboradísimos para la conversión de los sarracenos, los judíos y los habitantes de la India. El papa Blanquerna ordena también que todos los representantes de las regiones de Italia, arrasadas por guerras endémicas, se reúnan anualmente para dirimir sus disputas y diferencias. La sanción impuesta a quien no se atenga a las decisiones del consejo se llama con el nombre típico de «puniment de moneda». Hay un cierto eco de *Blanquerna* en las propuestas que hace Pierre Dubois en su *De Recuperatione Terrae Sanctae* en el sentido de convocar una asamblea extraordinaria de prelados y príncipes cristianos presididos por él con el fin de conservar la paz universal. La descripción detallada del gobierno y de las estructuras educativas de Tierra Santa, después de ser arrebatada a los turcos, constituye de por sí un proyecto utópico realista de una sociedad ideal en la tierra.

Gran trascendencia en la historia del pensamiento utópico tuvo el intento de la Iglesia medieval de mantener vivo el anhelo de la humanidad de la paz perpetua. Aunque la idea tuviera ya sus raíces en los mundos judaico y greco-romano, el movimiento en favor de la paz de Dios y de la tregua de Dios, que se extendió por toda la cristiandad después del gran susto del año 1000 dejó una impronta imborrable en la vida cristiana. En uno de sus aspectos, las obras de Lull y Dubois reflejan el sueño de universalizar los esfuerzos diseminados y esporádicos en pro de la paz en la Europa feudal. Los *De Orbis Terrae Concordia Libri Quattuor* (1544) de Guillaume Postel, así como *Le Nouveau Cynée* (1623) de Eméric Crucé y el *Projet pour rendre la paix perpétuelle* (1713) del abate

de Saint-Pierre, muestran cómo la tradición de los proyectos utópicos en favor de la paz entre las naciones beligerantes no ha perdido vigencia alguna, culminando con el ensayo filosófico de Jmmanuel Kant, *La paz perpetua* (1795), que es como una versión secular de la esperanza cristiana. Esta cadena utópica seguirá sin romperse hasta la edad de los holocaustos por excelencia, el siglo XX.

CRISTÓBAL COLÓN ENTRE LOS AFLUENTES DEL ORINOCO

Durante muchos siglos los Padres de la Iglesia debatieron el problema de si existía todavía el paraíso terrenal. Aunque existió una cierta simpatía por la interpretación alegórica que hace Filón del segundo capítulo del Génesis, la gran masa de la opinión estuvo siempre a favor de la lectura literal del texto, excluyendo todo escepticismo en torno a la realidad de un jardín del que salían cuatro ríos, el Pisón, el Gihón, el Hiddekel (el Tigris) y el Eúfrates, paraíso que todavía albergaba a unos cuantos bienaventurados. Pero, si se trataba en efecto de un emplazamiento real y no de un mero símbolo de la sabiduría o de alguna otra virtud, ¿dónde se hallaba realmente? No hubo problemas para identificar al Tigris y al Eúfrates; con los otros dos ríos no sucedió así, de modo que el relacionarlos con el Ganges y el Nilo no solucionaba el problema, ya que no tenían un origen común. La Biblia decía que el jardín del Edén estaba situado al Este, dirección que se hacía cambiar según quién fuera el comentador y a tenor de la representación geográfica de la tierra en cada momento. Los mapas medievales dan fe de la opinión muy extendida en el sentido de que existía un lugar determinado llamado paraíso terrenal. Generalmente, Jerusalen aparecía en el centro de un mapamundi circular, y el paraíso en la parte superior del mismo, a orillas del agua en que flotaba la isla de la tierra. Ya bien entrado el siglo XVII, abundaron los eruditos que se dedicaron a componer tratados acerca del emplazamiento del Edén. Tal vez el más famoso de todos ellos sea el del obispo Huet, de 1698[47]. Desde entonces, no han dejado de proponerse otros lugares, inclusive uno bien reciente, justo al sur del casco del polo norte.

En sus descripciones del jardín del Edén, los poetas medievales introdujeron nuevos elementos a partir de los comentarios patrísticos, y en el siglo XIII se relacionó los romances sobre la busca del Santo Grial con la busca del paraíso terrenal. La tradición según la cual la cruz del Calvario venía de un árbol que había estado plantado en el paraíso vino a potenciar la conexión entre una cruzada organizada para recuperar la verdadera cruz y el anhelo del paraíso terrenal. Según la atrevida hipótesis de Lars-Ivar Ringbom, los motivos y las formas arquitectónicas de la zoroástrica ciudad santa de Šiz (excavada en 1937), siguió influyendo en la

[47] Pierre Daniel HUET, *Tractatus de situ paradisi terrestris* (Amsterdam, 1698).

representación del paraíso en la Edad Media[48]. Kosar II, el rey sasánida, había invadido Jerusalén en el año 614 de nuestra era, llevándose la Cruz a su propia capital; como venganza, el emperador Heraclio saqueó Šiz diez años después y la recuperó. Como consecuencia de este ir y venir, parece ser que fueron numerosos los detalles decorativos que pasaron del palacio real de Šiz a Europa, donde reaparececieron en iglesias paleocristianas, en las visiones del paraíso tenidas por los eremitas y en la leyenda del Santo Grial de Albrecht von Scharffenberg.

En el mundo medieval cundía la creencia de que las cosas físicamente contiguas se parecían unas a otras. Si el Nilo era uno de los ríos que corrían por el paraíso, la proximidad de Etiopía de su nacimiento hacía que los habitantes de la región parecieran seres paradisíacos a la imaginación cristiana. La entrada al jardín del Edén propiamente dicho la impedía con su espada ardiente el arcagel bíblico, pero se podía topar uno con pueblos casi dichosos en las zonas adyacentes. La leyenda del emperador etíope Preste Juan se relacionó con el paraíso por estar su tierra limitando con el Nilo; dicho emperador respondía a la necesidad de poseer un aliado en la orilla oriental del Islam y se adaptaba perfectamente a la creencia joaquinista de la venida de un redentor-emperador. En 1460, el último año de su vida, Enrique el navegante esperaba poder hacerle todavía una visita, mientras que Vasco da Gama, por su parte, fue portador de cartas dirigidas a él. *La Imago Mundi* de Pierre d'Ailly, que Cristóbal Colón estudió detenidamente, reunía todos los cuentos relativos a Preste Juan. El mito paradisíaco se convirtió en un ovillo cada vez más intrincado con el paso de los siglos, cuyos hilos, en un tiempo distintos unos de otros, se habían enredado de manera imposible.

La carta de Colón escrita en su tercer viaje de 1498, en el que llegó a la desembocadura del Orinoco y a sus cuatro afluentes (al ver los cuales se retiró presa de miedo), es un perfecto ejemplo del extraordinario vigor del mito del paraíso en la imaginación occidental hasta bien entrado el Renacimiento. También ofrece un indicio por lo menos del significado psíquico inconsciente que ha tenido el paraíso para algunos hombres. La inequívoca conducta de Colón es un hecho que ilustra perfectamente este aspecto. Según el cálculo que él iba haciendo de la elevación del terreno según se aproximaba al Orinoco (había tomado las medidas orientándose por la estrella Polar), tenía la impresión de estar subiendo; por otra parte, la turbulencia de las corrientes en la desembocadura del río indicaba que las aguas se precipitaban desde algún lugar elevado. La idea de que el jardín del Edén se hallaba en el punto más alto de la tierra se basaba en que se habia sustraído a los estragos del diluvio, lo que a su vez se probaba por el hecho de que Enoc y Elias habian sido transportados allí en vida.

[48] Lars-Ivar RINGBOM, *Graltempel und Paradies: Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter* (Estocolmo, 1951). Cf. también Howard ROLLIN PATCH, *Ther Other World, According to the Descriptions in Medieval Literature* (Cambridge, Mass., 1950); Elisabeth PETERS, *Quellen und Charakter der Paradieses-vorstellungen in der deutschen Dichtung von 9. bis 12. Jahrhundert* (Breslau, 1915).

Los cuatro ríos en que se dividía el Orinoco, al igual que los del Edén, eran apacibles; los indígenas iban desnudos y eran bellos y amables, como se podía esperar de los que vivían en las inmediaciones del paraíso. Además, como dicen el libro del Génesis y Ezequiel, había oro y piedras preciosas en el lugar. Finalmente, según los cálculos de Colón en cuanto a su posición geográfica, el jardín de la montaña estaba situado hacia el Este. Los argumentos de autoridad, las descripciones del Génesis, las mediciones astronómicas, la evidencia de los ojos y las sensaciones gustativas, todo coincidía y le llevaba a sospechar que se hallaba al pie de la montaña sagrada. Sólo había una dificultad: esta gran elevación en torno a la línea equinocial contradecía la opinión que había tenido antes de embarcar en cuanto a la perfecta redondez del planeta. Ahora que había descubierto la montaña del paraíso, tendría que rechazar a D'Ailly y a Aristóteles e idear una nueva forma de la tierra. En un acceso de fantasía concluyó que era efectivamente redonda en su mayor parte, cual *una pelota muy redonda*, aunque en un punto le salía una protuberancia que señalaba hacia el cielo. (Empleó la palabra *pezón*, que puede ser la protuberancia de una fruta o la punta de una teta.) Así pues, la tierra aparecía, más que como una esfera propiamente dicha, *con la forma de una pera* o como una *teta de mujer*.

No se puede por menos de tener en cuenta que fue en las inmediaciones del paraíso terrenal donde esta imagen del pezón en el pecho hizo a Colón revisar la teoría sobre la forma de la tierra. Las referencias a la montaña del paraíso como *pezón de la pera* y *teta de mujer* aparecen ambas dos veces en dos momentos diferentes de la misma carta; lo que creemos no se debe a una mera casualidad. Es sabido que Colón se hallaba a la sazón en un estado de gran desazón. Estaba ante el mismísimo paraíso terrenal, pero él sabía, como muestra la carta escrita a los soberanos españoles, que nadie podria penetrar en él a no ser por voluntad expresa de Dios. Asustado por el paraíso prohibido y por el supremo secreto de que era conocedor, regresó a Hispaniola a toda prisa.

Tenemos la carta que Colón escribió a Fernando e Isabel sólo en una copia de Bartolomé de las Casas, aunque su contenido concuerda perfectamente con el testimonio publicado por Pedro Mártir de Anghiera sobre los viajes[49]. El relato de Colón está repleto de referencias a tradiciones acerca del paraíso que aparecen en D'Ailly, el Libro de Esdras, Isidoro de Sevilla, Beda. Ambrosio y Escoto. Por otra parte, una rápida lectura de las anotaciones de Colón en su copia de la *Imago Mundi* de D'Ailly revela la gran frecuencia con que subrayaba y comentaba las citas de Joaquín de Fiore, así como sus profecías sobre los nuevos tiempos paradisíacos[50]. Colón nunca dejó de insistir en que su «ejecución del asunto de las In-

---

[49] Cf. Pedro Mártir DE ANGHIERA *De Orbe Novo* (Alcalá, 1516).

[50] Pierre D'AILLY, *Imago Mundi*, con anotaciones de Cristóbal Colón (Boston, Massachusetts Historical Society, 1927), fotostato del manuscrito que se conserva en la biblioteca capitular colombina de Sevilla.

dias» era el cumplimiento de las profecías de Isaías y no una cuestión de pura razón, de matemáticas o de cartografía. Que los grandes viajes del descubrimiento representaran una necesidad de renacer, como pretenden algunos psicoanalistas de nuestros días, es algo sobre lo que no podemos pronunciarnos[51]; de cualquier modo, la extraña conducta de Colón sugiere que la fantasía del paraíso no sólo tiene poder para arrastrar a los hombres hacia el lugar relacionado con el recuerdo de primitivos momentos de felicidad, sino que posee igualmente una capacidad inhibidora.

Podemos aceptar la idea de que la búsqueda de la madre subyace en numerosas ocasiones a la nostalgia del paraíso, que las imágenes occidentales del paraíso contienen rememoraciones de la exixtencia en el vientre materno en los primeros meses de la vida, y que algunas imágenes paradisíacas que describen un futuro renacer no son sino una recapitulación de la propia experiencia del nacimiento. Pero reconocer la importancia de la simbología materna en el mito del paraíso no quiere decir que esta asociación de ideas sea susceptible de una reducción simplista. El paraíso es algo más que un anhelo por restablecer la dichosa unión entre madre e hijo. Se trata de un estado más bien complejo que ha tenido una historia –mítica, dogmática, mística, activista–. Naturalmente, no hemos agotado aquí los usos múltiples del paraíso. Hemos evitado, en este sentido, hablar de sus dos encarnaciones más relevantes en la cultura occidental, a saber, los poemas de Dante y de Milton; tampoco nos hemos atrevido a acometer el estudio del paraíso de los pintores, investigando su estupenda iconografía.

EL MITO VIVIENTE DEL PARAÍSO

Los descubrimientos en el plano biológico y antropológico de los siglos XIX y XX nos han inducido a subvertir el mito edénico –mientras más retrodecíamos en el tiempo, tanto más bestial nos parecía el hombre, de modo que la idea de un paraíso celestial ya no podía tener su prototipo en la tierra al comienzo de las cosas–. Las eucronías mundanas del siglo XIX reflejaron, así pues, en un estéril panorama espiritual, siendo más que evidente su incapacidad para ejercer como religiones de relevo. Revelan cuán difícil es la búsqueda de un paraíso terrenal cuando el hombre ya no cree ni en un jardín del Edén que pudiera servirle de modelo restaurador ni en un paraíso futuro y trascendente.

Sin embargo, la tradición tanto oral como escrita sobre un estado paradisiaco dista mucho de haberse apagado. Todavía existe un paraíso en el inconsciente colectivo de occidente, un rico caudal de ideas con miles de interconexiones posibles para los que escriben fantasías u organizan movimientos. El poder emocional de estas imágenes procede de aspectos de dicho mito que se basan en experiencias psíquicas bien arraigadas, pudiendo reavivar en cualquier momento la esperanza de un renacimiento, de un

[51] William G. NIEDERLAND, «River Symbolism», *Psychoanalytic Quarterly*, 26 (1957), 71-72.

nuevo cambio. El mito, en su vertiente religiosa o secular, obedece a una finalidad de la economía psíquica, ya que posibilita la continuación de la vida en una civilización agobiante. Esta fantasía, lo mismo que pensó Freud sobre la religión, es quizá cosa impropia de gente adulta; pero tiene una función consoladora, al igual que los narcóticos, cuya peremne utilidad parece haber reconocido el médico vienés y de los que en cualquier caso habla con menos virulencia que de la narcosis religiosa. El bañarse en las aguas del paraíso o de utopia, aunque sólo fuera por un momento, ha hecho feliz a más de un ser humano hundido en la más sórdida miseria. Incluso se siente un cierto placer con sólo leer o escribir sobre el paraíso.

La fantasía del paraíso sigue aún viva, ya sea en la forma de los paraísos artificiales de Baudelaire, ya en las utopias revolucionarias, ya en el renacimiento de religiones milenaristas pasadas de moda y de corte cristiano, ya en los cultos «cargo» de los pueblos primitivos. Pero la característica condición de la civilización occidental contemporánea, con su angustiosa demanda de un paraíso aquí y ahora, sólo se puede entender con relación a esos otros dos paraísos, el del comienzo y el del «mundo que ha de venir», cuyos perfiles están sin embargo cada vez más borrosos. La pregunta sigue en pie: ¿puede ser el paraíso algo más que una cosa efímera cuando dos de los tres paraísos –el pasado y el futuro– que formaron la tríada tradicional se habrán esfumado y tenga que restringirse el paraíso al fugaz presente? De las miles de colonias paradisíacas que perviven en Europa y América desde el siglo XVII, sólo las religiosas, es decir, las que reconocían los otros segmentos temporales, han mostrado signos certeros de longevidad –mal augurio, pues, para las esperanzas de vida de la caterva de comunas que existe en la joven América–. Para los que no tienen fe, es probable que sólo exista un paraíso «químico» como alternativa al principio de realidad. Y quién puede decir cuál es el más amargo...

A veces le embarga a uno el deseo de liberarse de una vez por todas de la pueril fantasía del paraíso, de dejar a un lado a Mesías, pseudo-Mesías, «medio Mesías», profetas y líderes carismáticos, a los hijos de Dios, a los ben Josés, a los ben David, a los ben Menash, a los ben Efraím, a las personalidades de renombre mundial, todos los cuales prometieron un reino celestial en la tierra después de una lucha apocalíptica con la personificación del mal y que, al final, acabaron siendo tan horribles en la carne como los monstruos a los que dieron muerte. Pero, si el paraíso nació de esta unión mística entre madre e hijo, ¿no es el destino del hombre oscilar eternamente entre el ansia de volver a ese estado y la desilusión cuando se ha llegado por fin? El flujo y reflujo de la creencia en el paraíso se convierte entonces en parte integrante del orden como tal, de manera que, hagamos lo que hagamos –destruir la ortodoxia de sus fundamentos religiosos, o abolir el Edén y el mundo que ha de venir–, el paraíso volverá a aparecer en un nuevo lugar, atrayendo a los hombres hacia el reino del Espíritu Santo en la tierra de Joaquin, al tercer estado de Augusto Comte, la fase suprema del comunismo de Marx, la Noosfera de Teilhard, e incluso, caricatura de las caricaturas, hacia la Conciencia III.

2

LA EDAD DE ORO DE CRONOS

Los griegos estuvieron particularmente bien dotados de fantasía utópica, en marcado contraste con los pragmáticos romanos, quienes, a excepción de alguna glosa sobre las obras de sus predecesores helenos, mostraron bastante poco interés en estas manifestaciones idealistas del espíritu humano. Extraordinariamente variada en el contenido y no menos perdurable en el tiempo, la utopia griega careció de un canon unificado; ni siquiera tuvo un nombre propio, como consecuencia de su dispersión entre innumerables tipos y géneros literarios a lo largo de un período de unos mil años. No obstante, es posible reconocer el carácter utópico de al menos media docena de diferentes figuras.

Existe una utopía griega en la que entran elementos míticos y del otro mundo, no distintos a los del culto del paraíso del judaismo y el cristianismo. Pero los griegos también porfiaron en la resolución de problemas concretos de tipo organizativo propios de una *polis* de civilización avanzada, de manera que las formas ideales de la vida urbana constituyeron una preocupación central en su filosofía y teoría políticas. La moderna utopía occidental ha estado constantemente dividida entre la fantasía religiosa del paraíso, por una parte, y el ideal racionalista de una ciudad humana (de corte griego).

Los griegos inventaron muy pronto –invención que no excluye antecedentes remotos de sus ideas– el mito de una edad de oro, un estado humano perfecto surgido en cierto momento del remoto pasado, así como el mito subsidiario de los campos elíseos, donde los héroes viven en la dicha más completa, más toda una serie de mitos «de civilización» en que se rinde tributo a Prometeo, el que nos trajo el fuego, y a otros innovadores bienhechores de la humanidad. Desde Homero y Hesíodo hasta los trágicos de la época clásica, la literatura griega sirvió de cauce a todas estas leyendas en formas de gran belleza que no han dejado de alimentar desde entonces a la conciencia occidental, de manera paralela al culto del paraíso y como parte integrante del substrato mítico del pensamiento utópico moderno.

Nacida hacia la mitad del siglo V antes de Cristo, la comedia antigua reflejó un tipo de utopía algo distinto –las fantasías sensuales de la gente corriente de la ciudad de Atenas, sus deseos de satisfacción a veces en plan grosero, así como sus esperanzas de conseguir la armonía social, la igualdad y la paz duradera–. Aunque los poetas cómicos ridiculizaron la inviabilidad y el carácter exagerado de estos sueños, no dejaron, sin embargo, de mostrar una cierta simpatía por los anhelos populares. Aristófanes representa el espíritu brillante, aunque con su característica ambigüedad, de esta utopía ateniense.

Con Platón, el genio griego dio origen a la gran utopía filosófica de la antigüedad, con un plan bien trazado para conseguir una sociedad urbana justa y armónica, basada en una jerarquía de virtudes y en la represión de los instintos, utopía que siguió atrayendo y a menudo entusiasmando a las generaciones posteriores. Aristóteles escribió la primera crítica «sobria» de las sociedades ideales de sus predecesores, acompañada de una utopía, más bien en tono menor, de su propia cosecha. Las escuelas de filosofía griega que vinieron después de Platón y Aristóteles –los estoicos, los cínicos y los epicúreos– también lanzaron sus propias utopías, aunque hoy día nos queda de ello poco más que el título y el índice de temas de una utopía primitivista atribuida a Diógenes, así como algunos fragmentos aislados de una *Politeia* de Zenón. Muchos de los filósofos posteriores se orientaron de manera tan exclusiva por el camino de soluciones individualistas y solipsistas que resultaría fuera de lugar calificarlos de utopistas sociales; sin embargo, su tendendencia dominante a privatizar el ideal humano no deja de ser en sí muy interesante.

La poesía pastoril, o bucólica, que estuvo tan de moda en la época alejandrina y que se asocia particularmente a los nombres de Teócrito, Mosco y Bión, inspiró una utopía nostálgica en la que los temás eróticos, tratados sobre el fondo de un paisaje natural, se combinaban con la idealización de la vida en el campo. Aunque el tema de los idilios era variado y a menudo incluso teñido de un tinte elegíaco, los poemas que fueron admirados e imitados por las generaciones posteriores celebraron la paz campestre y los gozos espontáneos del pastor. Sobre el atractivo que tuvo la utopía pastoril entre las sociedades sofisticadas y decadentes, no es necesario que nos detengamos demasiado: aparece en las *Eglogas* de Virgilio y entre los seguidores de Teócrito en la época del Renacimiento, llegando a una *reductio ad absurdum* en el gusto de los cortesanos franceses del siglo XVIII por jugar a pastores y pastoras.

Después de la muerte de Alejandro Magno pulularon las descripciones, algo prosaicas, de la vida que se desarrollaba en islas afortunadas situadas en los confines de la tierra, ficción que generalmente se quería hacer pasar por realidad o por relatos de viajes realizados por el propio autor. Aunque sólo se han conservado unas pocas novelas de esta índole, y casi todas en forma fragmentaria, establecen con todo un género literario aparte y ofrecen un modelo narrativo, algo insípido en verdad, para los millares de utopías posteriores que se producirían en occidente. Las

parodias que hizo Luciano de estas novelas gozaron de gran popularidad, manteniendo vivo el recuerdo de estos cuentos aun cuando los textos en cuestión hubieran desaparecido.

Sabido es que los grandes legisladores de las ciudades-estados, Solón, Licurgo y Pitágoras, modelaron la buena sociedad según concepciones filosóficas acerca de la naturaleza humana, siendo los primeros en trasladar sus ideales al ámbito de estructuras políticas concretas; hay que decir a este respecto que el hecho de que llevaran a la práctica sus programas, o sea, que se convirtieran en realidades históricas, no empañó en absoluto su aura utópica entre las generaciones posteriores. Finalmente, las leyes de Solón y de Licurgo asumieron un carácter cuasi mítico, convirtiéndose en ingrediente esencial de la tradición utópica europea hasta la misma época de la Revolución francesa. Se optaba por el modelo ateniense o por el espartano.

La utopía filosófica griega se plasmó concretamente en los diseños arquitectónicos de la ciudad ideal desde la edad clásica hasta la helenística inclusive, de todo lo cual ha quedado poca cosa, así como en otros experimentos, proyectados o realizados, de los que igualmente se puede decir muy poco con certeza. En este sentido cabe citar a las comunidades de pitagóricos de la Magna Grecia, a Uranópolis (ciudad del cielo), que, según se cuenta, fue fundada en Macedonia por el filólogo Alexarco, hermano del rey Casandro (muerto el 297 a.C.), haciéndose llamar Sol y dotándola de una nueva lengua y de leyes[1], y a una denominada Platonópolis, que fue edificada por el emperador Galieno a instancias de Plotino (205-269/70 d.C.) sobre el emplazamiento de una colina pitagórica en ruinas en el término de la Campania. Entre los tratados de arquitectura de los antiguos, la obra de Vitruvio tuvo la suerte de conservarse intacta, convirtiéndose en el texto de base del Renacimiento europeo.

Fenómenos tales como los levantamientos populares encaminados a cancelar deudas, la reforma agraria o la redistribución del poder en la ciudad-estado han sido relacionados por el pensamiento utópico del mundo clásico más de una vez. Las revoluciones que estallaron en Esparta en el tercer siglo y que culminaron con la toma del poder de Cleomenes III (235 a.C.), han sido vistas a través de la utopía, al igual que los intentos de hacerse con el poder por parte de su sucesor Nabis. Tal vez convenga incluir también en el corpus de la utopía los planes de Tiberio Graco en la Roma del siglo segundo, aunque sólo fuera por las repercusiones que tuvieron en la utopía comunista del francés Graco Babeuf. El filósofo estoico Blosio, tutor de los Gracos, estuvo implicado sin duda en la conspiración de éstos, y su huida a Pérgamo, donde se unió a Aristónico, hijo bastardo de Eumenes II, con la intención de arengar a los esclavos y a los no griegos y proclamar una Heliópolis, confirma la idea de

[1] William WOODTHORPE TARN, *Alexander the Great*, vol. II, *Sources and Studies* (Cambridge, 1948), 430-433; John FERGUSON, *Utopias of the Classical World* (Itaca, Nueva York, 1975), pp. 108-110.

que los conceptos estoicos de universalidad e igualdad inspiraron la creación de una utopía de acción –aunque sería demasiado exagerado relacionar la Ciudad del sol de Aristónico con la novela utópica de Íambulo sobre las Islas del sol, como han pretendido algunos comentadores de literatura[2].

La preocupación principal utópica de Roma tuvo como objeto la misma Roma, modelo de sociedad universal sometida a la ley y presentada con toda pompa por Cicerón en las *Leyes* y en la *República*. Los emperadores romanos –Augusto y Nerón sobre todo– cogieron de sus poetas las imágenes de la edad de oro griega para dar mayor prestancia a sus reinados. La famosa égloga mesiánica de Virgilio y otros pasajes de Ovidio fueron los textos clave para la transmisión del mito griego de la edad de oro a la Edad Media y a épocas posteriores, ya que el latín era más corriente en las escuelas que el griego.

Los pensadores utópicos del Renacimiento, por mucho que estuvieran convencidos de su propio genio, aspiraron a pleno pulmón el aire intoxicante de las utopías griegas. En el siglo que sucedió a 1450, vio la luz la práctica totalidad de los escritos griegos de que se tenía noticia. Homero, Hesíodo, Platón, Aristóteles, Luciano, Plutarco, etc., aparecieron en lengua original, en versión latina y también en lengua vernácula. Los humanistas, y sus mecenas, pudieron echar mano de las historias universales de los clásicos que confundían las utopías helenísticas con las sociedades reales, así como compendios latinos con resúmenes de las novelas utópicas helenísticas. Algunas de las utopías griegas fueron también conocidas gracias a paráfrasis de los Padres de la Iglesia. Tras la recuperación y divulgación de toda esta literatura griega, los europeos tuvieron acceso a más variados ejemplos del pensamiento utópico griego que la mayoría de los griegos de las distintas épocas. Las utopías impresas brindaron a los europeos una fuente inagotable de fantasías, imágenes y planes diversos. Sin el legado griego sería prácticamente impensable la utopía del Renacimiento propiamente dicha.

Entre las variedades de pensamiento transmitidas del mundo grecorromano a la moderna utopía cabe distinguir dos tipos sobre todo, aunque la frontera entre ambos sea a veces algo vaga. Uno sería puramente mítico, referido a la *aure aetas* con toda su multitud de formas poéticas, dramáticas y novelísticas; se trata de un substrato difuso y más bien proteico, aun cuando se pueda ilustrar con textos específicos. El otro es más estable y se centra en las instituciones de una ciudad ideal tal y como la han imaginado o conceptualizado las mentes filosóficas y literarias de la antigüedad. La leyenda de la edad de oro precede en el tiempo al segundo tipo citado.

---

[2] Cf., por ejemplo, FERGUSON, *Utopias*, pp. 126 y 142-145. T. W. AFRICA se muestra escéptico sobre el influjo de Yámbulo; cf. su «Aristonicus, Blossius, and the City of the Sun», *International Review of Social History*, 6 (1961), 110 y 120 y ss.

LA RAZA DE ORO DE HESÍODO

Alrededor del 700 a.C., un mercader griego natural de Kyme, centro comercial situado en el Asia Menor, decidió regresar a la comarca del sur de Beocia de donde huyeran un día sus antepasados en vísperas de las invasiones dóricas. Una vez allí, compró tierra en las laderas del monte Helicón, limpió los campos de rocas y construyó una dehesa. A su muerte, sus dos hijos se querellaron por problemas de herencia. Uno de ellos, de nombre Hesíodo, aprovechó la ocasión para escribir una protesta a su ambicioso hermano como introducción a su gran poema épico-moral de la vida rural griega, *Los trabajos y los días*, donde aparece mezclado el desengaño ante la pérdida del amor fraternal con un sentimiento más universal del sórdido aislamiento del hombre en una época de miseria social.

El crepúsculo se había apoderado de la edad de los héroes y el tono general de la vida era la melancolía. Se habían malgastado cantidades ingentes de riqueza y reinaba un ambiente de decadencia. El hambre se había convertido en algo familiar en la vida del campesino de la Beocia. Los barones que regían sus destinos eran venales y rapaces –se habían dejado sobornar por su hermano Perses–. Hesíodo veía pocas esperanzas para el futuro, pues él era de los hombres de la edad de hierro. Querellas y contiendas, sufrimientos y penalidades, eran el pan cotidiano, y esta maldición general sólo cedía durante breves intervalos de buena fortuna. Cuando, en el curso de su imparable degeración, la raza de los hombres pariera hijos con cabezas grises, el poeta-vidente había profetizado que Zeus decidiría su total extinción, castigo que merecían, pues eran incapaces de justicia, de rectitud y de conducta refrenada y leal. Hesíodo exclama, presa de la desesperación:

> Y luego, ya no hubiera querido estar yo entre los hombres de la quinta generación, sino haber muerto antes o haber nacido después. Pues ahora es cuando existe la estirpe de hierro.
>
> Nunca durante el día van a estar sus hombres exentos de fatigas ni tampoco durante la noche dejarán de ser aniquilados, sino que los dioses les procurarán ásperas preocupaciones. No obstante, también se mezclarán alegrías con sus males.
>
> Zeus destruirá igualmente esta generación de hombres de voz articulada, cuando lleguen a nacer con las sienes blancas. El padre no se parecerá a los hijos ni los hijos al padre; el anfitrión no apreciará a su huésped ni el amigo a su amigo, y no se querrá al hermano como antiguamente[3].

Este amargo lamento ponía fin a una larga secuencia mítica sobre las cinco razas de los hombres, donde se incluye el pasaje más famoso en la cultura occidental sobre la edad de oro. Las desencantadas estrofas de Hesíodo sobre la edad de hierro iban precedidas de la evocación nostálgi-

---

[3] HESÍODO, *Trabajos y Días*, trad. Amelio Pérez Giménez, Ed. Bruguera (Barcelona, 1975), p. 67.

ca de una época prístina de abundancia y de inocencia, cuando la tierra se hallaba poblada por una feliz raza dorada. Por medio de una dialéctica histórica bastante curiosa, aunque no inhabitual, el oscuro mundo de Hesíodo dio origen a su contrario, a saber, a la versión canónica griega de la edad de oro de Cronos, mito que se amalgamó con el tiempo con el mito paralelo de las islas afortunadas y con la rica herencia de las visiones del paraíso del oriente próximo. Por fin los tres mitos, sincretizados en una infinidad de formas diferentes, se convertirían en poderosas corrientes subterráneas del pensamiento utópico. Esta experiencia mitopoyética primitiva prendió con fuerza en la conciencia humana; siempre ha sido una fuente inagotable de gran fuerza y de debilidad trágica para el hombre europeo.

Ya en los primeros versos de la descripción que hace Hesíodo de la raza de oro podemos descubrir muchos elementos de una utopía de tranquila bienaventuranza, ese sueño de felicidad que perdurará hasta finales del siglo XVIII. La residencia de la raza de oro no tiene un nombre preciso, pero es un lugar calmo y sereno donde los alimentos abundan sin que haya que cultivarlos y donde la humanidad no sabe todavía qué es trabajar con sudor. La tierra produce los frutos por sí sola, cual *autómata*, fantasía ésta que se renovará a menudo en la fantasía utópica y que contrasta dramáticamente con el esfuerzo incesante de los hombres de hierro; por su parte, los de oro pasan el tiempo en diversiones y festejos, en un estado de *eupsiquia*. La vida que llevan está libre de violencias y congojas, como si de un idilio pastoril se tratara. Los males de la vieja edad están fuera de su órbita, al igual que los terrores de la agonía: en su dorado bienestar, pasan hacia la muerte como quien cae dormido. Las grandes utopías siempre brindan un buen morir además de un buen vivir.

En los primeros tiempos, los Inmortales que habitan las mansiones olímpicas, crearon una dorada estirpe de hombres mortales. Existieron aquéllos en época de Cronos, cuando reinaba en el cielo. Vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatigas ni miseria; no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas, ajenos a cualquier clase de males. Morían como sumidos en un sueño; poseían todo tipo de alegrías; el campo fértil producía espontáneamente hermosos frutos y en abundancia. Ellos, contentos y tranquilos, alternaban sus faenas con numerosos deleites. Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses binaventurados[4].

Se puede decir que, con relación a otras utopías posteriores, hay un elemento importante que falta en el escenario: es sabido que la raza de oro es la predilecta de los dioses; sin embargo, las mujeres brillan por su ausencia. La «generación dorada de la gente mortal» precedió a los acon-

---

[4] *Ibid.*, pp. 152-153. Cf. Rudolf von Roth, *Abhandlung über den Mythus von den fünf Menschengeschlechtern bei Hesiod und die Indische Lehre von den vier Weltaltern* (Tubinga, 1860).

tecimientos narrados en el mito de Pandora, si bien en la disposición actual del poema de Hesíodo el cuento misógino sobre la creación de la mujer por parte de los dioses vengativos como origen del mal aparece antes del mito de las razas. Los hombres de la raza de oro fueron hijos de la madre tierra y concebidos sin la intervención del varón, ya divino, ya humano –en claro contraste con la creación de Adán, que es llevada a cabo por el Señor, figura paternal, que actúa sólo.

Después de los dorados sobrevino una rápida decadencia, y la raza de los hombres de plata que les sucedió fue abyecta y viciosa desde el mismo nacimiento. Maduraron sus miembros muy despacio y, cuales niños, estuvieron colgados de las faldas de sus madres hasta que cumplieron cien años, y en lo poco de tiempo que les quedó de vida adulta fueron incapaces de abstenerse de la salvaje insolencia que mostraron los unos para con los otros. La raza de bronce, más bestial todavía, estuvo poseída por toda clase de males de orden psíquico. Estaba compuesta de criaturas sanguinarias que se complacían en hacer la guerra, de modo que la agresión se volvió una plaga endémica entre ellas. La raza de los héroes, que interpola Hesíodo en este preciso punto, no tiene ningún equivalente en metal. En torno a esta generación, inmediatamente anterior a sus propios hombres de hierro, se muestra algo ambiguo. No podía pasar por alto a los héroes de Tebas y Troya, aunque su inclusión chocara con el esquema general; de cualquier modo, no muestra una admiración incondicional por los intrusos griegos que lanzaron una flota de cien naves contra la tierra de sus padres. Los héroes homéricos no sobresalieron precisamente en la práctica de las virtudes de la diligencia y laboriosidad que tanto alaba Hesíodo. A pesar de todo, acabado el curso de sus vidas, se les permitía habitar en las islas de los bienaventurados en circunstancias muy parecidas a las de la edad de oro, mientras que a la raza de bronce se la despachaba al Hades.

En esta recapitulación más bien literal del mito de las cinco razas de Hesíodo no tocamos el problema de si Hesíodo existió como personaje histórico o si fue en realidad el nombre de una colectividad de bardos beocianos; dejamos igualmente a un lado toda una serie de interpretaciones a las cuales dieron origen en el siglo pasado unos versos aparentemente inocentes. Algunas lecturas recientes de los mismos son tan sutiles y sofisticadas que el poeta-campesino de Askra habría tenido sin duda dificultad en entender. Pero no estaría bien despachar sin más a unos comentadores racionalistas que han suscitado un sin fin de cuestiones en la línea de la más alta crítica. Escuchémosles. Si Hesíodo pretendió presentar la decadencia de las razas como algo inevitable, ¿cómo puede entonces el mito alentar ya a su hermano ya al resto de la humanidad a volver a adoptar la senda de la justicia y de la aplicación en el trabajo? En cuanto a colocar a la raza de los héroes entre la de bronce y la de hierro, interposición que a primera vista parece algo forzada, ¿no se podría decir que encierra un significado más arcano y profundo? ¿Nos presenta simplemente una descendencia linear y en una sola dirección, que va de la

excelencia dorada hasta el declive férreo, o apunta una promesa, o al menos una remota posibilidad, en cuanto a una nueva puesta en marcha de todo el ciclo metálico? En este orden de cosas, ¿da cabida al movimiento del péndulo o sentido inverso en que se recorrerían las etapas del hierro, de los héroes, del bronce, de la plata y del oro, como una variante más del tema del eterno retorno? Si la división de las razas según los cuatro metales aludidos le vino del oriente, de la mitología india o zoroástrica –o de ambas a la vez, como opinan muchos entendidos–, ¿se limita entonces la originalidad de Hesíodo al invento de la raza de los héroes? ¿Poseen los metales una significación oculta de tipo simbólico –el oro se identificaría con la realeza o el esplendor divino– o es más bien el mito una historia poética, pero real, de la introducción progresiva de las nuevas formas de la metalurgia, algo así como un modelo de nuestra nomenclatura arqueológica?

Lo único cierto que se puede decir de las conclusiones al respecto de los intérpretes de nuestros días es que no carecen de ingenio. Se consideran los dos mitos que abren *los Trabajos y los Días* como dos relatos interrelacionados sobre el origen del mal en el mundo, que recuerdan los tiempos anteriores a la existencia de la enfermedad, el sufrimiento y la muerte. Hay una moraleja detrás del mito de Prometeo y Pandora: a los hombres no les queda más remedio que aceptar el implacable decreto de Zeus de que, en lo sucesivo, el sustento se les ocultará, teniendo que trabajar para sobrevivir. El mito de las cinco razas fue una lección para el infausto hermano de Hesíodo, Perses, lo mismo que para los príncipes poderosos de la tierra, en el sentido de que debían seguir a la *Dike* (la justicia) y desterrar a la *Hubris* (la insolencia), o padecer de lo contrario el destino de las razas malas. Al mismo tiempo, el mito sirve a los críticos que recalcan la suerte que espera a cada una de las razas para explicar el funcionamiento del mundo natural y sobrenatural. Las dos primeras se convierten en *daimones*, mientras que los hombres de bronce engrosan las filas de los muertos del Hades, y los héroes, por su lado, son transportados a las islas afortunadas. Al igual que los dioses inmortales, las sucesivas razas siguen existiendo en otra forma, y el mito establece una estructura del universo extramundana, una jerarquía total del ser.

Algunos mitógrafos, escépticos ante la tradicional aceptación de la cronología de las razas, niegan cualquier vínculo vital entre estas entidades separadas. La secuencia no es temporal, sino que es un orden de méritos, de modo que la serialización del mito se considera sin más como una innovación de última hora. Es ésta una hipótesis que no carece de atractivo, aunque los héroes, que vienen en cuarto lugar, son evidentemente superiores a la raza de bronce, desbaratando con ello el orden descendente de excelencia. Algún comentador ha interpretado este mito como una constante dialéctica entre Dike y Hubris más que como un simple y constante decaer según se van sucediendo las razas; en este sentido se coloca una pequeña barrera después de las dos primeras razas, que representan tipos más elevados de la realidad o encarnaciones de la justicia –el oro

como imagen positiva y la planta como imagen negativa–. La tercera y cuarta raza sólo se pueden definir en términos de violencia, en oposición a la justicia. Mientras que los de las dos primeras se convierten en daimones, siendo objeto de veneración por los piadosos, los de la tercera y cuarta, por ser seres inferiores, no figuran en las filas de los divinos. La raza de hierro es la más compleja de todas, pues su existencia tiene dos etapas diferentes: en una todavía reina la justicia, se observan las leyes morales, los hombres atraviesan un ciclo de vida natural y el bien se da mezclado con el mal; en la otra sólo triunfa Hubris, en una situación de mal absoluto simbolizado por el nacimiento de los hombres «de blancas sienes», con el consiguiente desprecio de las leyes de la piedad filial, de la hospitalidad y del respeto a los juramentos. Así pues, Hesíodo cree que vive en un momento de transición de la edad de hierro, en que Dike y Hubris todavía coexistían y los hombres podían escoger entre el bien y el mal. La admonición moral a su hermano Perses se entiende así fácilmente. Un mundo regido solamente por Hubris inspira terror, aunque existe la esperanza de que, después de su reinado, vuelva de nuevo la justicia. Es la queja de un poeta angustiado porque no ha nacido ni en la generación precedente, ni después bajo el régimen de la justicia rediviva.

A lo chocante de estas interpretaciones se suman las encrustaciones de los recientes escoliastas, que han hecho que el mito resulte prácticamente irreconocible, como esas estatuas rescatadas al mar que aparecen totalmente recubiertas de lapa. Antes de las proyecciones de la moderna erudición, la práctica totalidad de la cultura occidental se sentía feliz leyendo a Hesíodo al nivel de superficie, sin necesidad de engolfarse en secretas complejidades. Fuera cual fuera el deseo del propio Hesíodo –y sospechamos que no fue de orden rigurosamente racionalista y filosófico, pues se sirvió sin duda de antiguos materiales míticos con un espíritu libre y poético–, lo cierto es que durante los tres mil años que han seguido a su muerte, su famosa raza de oro, o esa edad de oro a la que dio origen en seguida, no ha dejado de ser tenida como un esplendoroso ideal de la existencia humana, mientras que las restantes razas o edades se han metido todas en el mismo saco como propias de tiempos infelices. Generalmente sólo se ha recordado de la totalidad del mito la utopía de la Edad de Oro, a la vez que se olvidaban los otros períodos considerados como anti-utópicos. A primera vista se diría que una epístola didáctica en verso, dirigida a un hermano inconstante exhortándole a llevar una vida recatada y sin mancha mediante el trabajo de la tierra y al alejamiento de toda ocasión de injusticia, no es el texto más adecuado para constituir la réplica griega del jardín del Edén bíblico. Sin embargo, *los Trabajos y los Días* ha sido desde el principio un *locus classicus* de dicha idea, apareciendo sus frases incontables veces en las utopías hasta bien entrado el siglo XVIII. Aun sacado de su propio contexto, el mito de la raza de oro de Hesíodo no ha dejado de vivir, adaptado, alterado, corregido, aumentado o «historicizado».

Durante toda la antigüedad, las metamorfosis del mito de la raza de oro de Hesíodo compitieron en número con las de los dioses. Conforme fue pasando el mito por los mundos griego y romano, las condiciones de vida de la raza de oro se modificaron sin cesar según las corrientes filosóficas y religiosas del momento; hasta que el mito de la raza de oro, con todas las ambigüedades que tienen los mitos de la cultura griega, quedó reducido a una descripción sin más de una época histórica real. Con el paso de los siglos se fueron entremezclando de manera inextricable los componentes históricos y míticos. En un determinado momento, por cierto difícil de precisar, aunque sin duda en la época helenística, las cinco razas de Hesíodo fueron totalmente suplantadas por cuatro edades (desestimándose la raza de los héroes), y la raza de oro se convirtió en la edad de oro. Después de lo cual, el carácter temporal e histórico del mito quedó ya firmemente establecido.

En el siglo II antes de Cristo, el mito oriental original de las cuatro edades metálicas, del que probablemente se inspira Hesíodo, conoció otra novedad, a saber, la redacción hecha del mismo mito en una lengua que era mitad hebreo mitad arameo, tal y como aparece en el Libro de Daniel. Después de formar parte del canon bíblico, la visión que tuvo Nabucodonosor del coloso compuesto de cuatro metales y los pies de barro dio paso entre los intérpretes a la doctrina de los cuatro reinos, el modelo de historia universal que de más aceptación gozó hasta el siglo XVIII.

Los poetas líricos griegos de los siglos VI y V a.C. evocaron una edad pretérita de inocencia y virtud sin llegar a llamarla edad de oro, aunque es incuestionable la impronta de Hesíodo en sus versos. Teognis de Megara se lamentaba de la desaparición de los hombres piadosos, entre los cuales habían reinado otrora la esperanza, la buena fe, la moderación y la justicia, con una vena muy parecida por cierto a la de Hesíodo, aunque su visión parece algo más estrecha. Es posible que sólo deplorara la usurpación del poder, ejercitado en otro tiempo por su propia clase social –es decir, los buenos nobles–, por una nueva clase de arribistas vulgares y ansiosos de dinero, desprovistos del mínimo sentido de respeto a las antiguas usanzas. El poeta de Agrigento, Empédocles, en un fragmento felizmente conservado en un tratado sobre el vegetarianismo escrito por el neoplatónico Porfirio ochocientos años después, añadió la «abstinencia de la sangre» a los atributos de una edad anterior y más perfecta aún que el reinado de Cronos. En el ciclo místico del amor y la discordia de Empédocles, la edad primegenia se confunde con los tiempos en que se desconocía la discordia. Cupris, que en este fragmento representa a Afrodita y a la fuerza cósmica del amor, reina cual diosa solitaria en el principio de las cosas. Se le honra con ofrendas animales, no reales, ni por medio de ningún sacrificio cruento, sino simplemente a través de imágenes. «No tenían ni al dios Ares ni a Cudoimos ni al rey Zeus ni a Cronos ni a Poseidón, sino sólamente a la reina Cupris. La honraban con imágenes sa-

gradas, con pinturas de creaturas vivientes, con perfumes de diversa fragancia y con sacrificios de mirra pura y de olíbano aromático, vertiendo en el suelo libaciones de miel dorada. Su altar no estaba salpicado de la sangre pura de los bueyes, ya que precisamente se consideraba como la mayor abominación entre los hombres el dejar sin vida sus nobles miembros para después comerlos»[5]. El texto de Empédocles sobre la alternancia de las edades de amor y discordia ha dado origen últimamente a tantas variantes interpretativas como el orden aparentemente diáctono de las razas de Hesiodo, si bien para la cultura occidental Empédocles ha sido simplemente el poeta de la contienda entre amor y discordia en una secuencia temporal.

En los *Diálogos* de Platón, el mito de las razas aparece tratado de muy diversas maneras. En el tercer libro de la *República*, Platón incorpora como «noble mentira» una versión transformada del mito de Hesíodo, técnica con la que pretende imponer un orden a la ciudad ideal. «Si bien es cierto que todos vosotros sois hermanos en la polis, digamos más bien en nuestro cuento, sin embargo Dios está modelando con oro a aquellos de entre vosotros que son aptos para gobernar, razón por la que son los más preciosos, mientras que utiliza la plata con los que les atenderán, y el hierro y la hojalata con los labriegos y demás artesanos»[6]. En el libro tercero de las *Leyes*, su última obra, se sirve de la primera parte del mismo mito con una finalidad enteramente distinta. Habla de catástrofes geológicas periódicas después de las cuales la civilización tendría que organizarse de nuevo con solo un resto de la humanidad, y en cierto sentido cada nuevo comienzo representaría una nueva edad de oro. Hacia esta época el mito de Hesíodo se había convertido en mito del origen-de-la-civilización. Hablando por boca del «ateniense», Platón reconstruyó la vida de los escasos supervivientes de la raza humana salvados en la cima de alguna montaña en vísperas de alguno de los grandes diluvios periódicos. Las primeras generaciones de después de la gran inundación, ignorantes de las ciencias y las artes, vivieron en un estado primitivo de inocencia. Pero, aunque eran gente sencilla, poseían no obstante una naturaleza muy bien dotada; Platón elogia, por su parte, la vida candorosa que llevaban. La humanidad civilizada no pudo recobrar ya esa candidez de antaño; de todos modos, Platón intenta relacionar ese estado ideal del pasado con la buena sociedad futura cuando inculca dichas virtudes a sus ciudadanos urbanizados, a los que quisiera ver libres de lujo inútil y corruptor. Los hombres de la aludida edad habían sido virtuosos y amables los unos con los otros por haber tenido sólo lo necesario para vivir –y ningún lujo, por tanto–. «Ahora bien, una comunidad que no conozca la po-

---

[5] H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6.ª ed. (Berlin, Weidmann, 1951), I, 362-363, Empedocles, fragmento 128. Cf. G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts* (Cambridge, Cambridge University Press, 1957), p. 349; n.º 466, donde se hallará la cita en cuestión.

[6] PLATÓN, *La república*, trad. Patricio Azcárate, E.D.A.F. (Madrid, 1962), libro III, p. 1142.

breza ni la riqueza es sin lugar a dudas la única en la que se puedan desarrollar personas nobles; pues en ella no queda sitio para el crecimiento de la insolencia y la injusticia, ni de las rivalidades y celos»[7].

Muchas utopías posteriores intentarán reproducir la continencia y el espíritu benévolo de las primeras edades de la humanidad de Platón. Más de dos mil años después de Platón, un joven ingeniero francés, Nicolas Boulanger, miembro del círculo filosófico del barón D'Holbach, dio nueva vida a muchas de las ideas platónicas referidas en *L'Antiquité dévoilée* (obra publicada a título póstumo en 1766), recreación desapasionada de la condición humana después de algunos cataclismos en la estructura física de la tierra. Su objetivo consistía en relacionar a los posdiluvianos, guiados por la moral natural, con los buenos hombres racionales que estaban configurando la sociedad europea gracias a la Ilustración. El legislador platónico pretendió instituir de un solo golpe lo que los filósofos más exaltados del siglo XVIII esperaron conseguir sólo de forma gradual. Lo que para Platón fue todavía un mito se convirtió en verdad científica para el ingeniero-filósofo, quien podía probar que el diluvio había tenido lugar efectivamente acudiendo a las conchas marinas halladas en las montañas, y quien atribuía la imagen del hombre posdiluviano tierno y amable tanto a la mitología como al texto de Platón. Nada de lo que escribiera Platón quedó olvidado; sus imágenes renacieron bajo nuevas formas en las fantasías utópicas de las generaciones posteriores.

La visión del hombre en un estado primitivo de naturaleza que ofrece Rousseau en su *Discurso acerca del origen de la desigualdad*..., lo más notorio que se haya escrito sobre el tema en la edad moderna, sólo menciona de pasada la fábula platónica sobre la humanidad primera, aunque Rousseau conocía perfectamente los *Diálogos*. De sus notas deducimos que se inspiró más bien en la obra de un escritor posterior, un tal Dicearco de Mesina, un discípulo de Aristóteles que pasó la mayor parte de su vida en Esparta. Su *Bios Hellados (Vida en Grecia)*, la primera historia universal de la cultura que conozcamos, se ha conservado en un resumen hecho por Porfirio precisamente en el mismo tratado en el que se encuentra el fragmento de Empédocles sobre el reino primitivo del amor, llegando de manera fortuita a las manos de Rousseau a través de unos extractos hallados en san Jerónimo. Dicearco desmitificó por completo la Edad de Oro, reduciéndola a un plano puramente histórico. Todas las cualidades físicas y morales que adornan al hombre en estado-de-naturaleza de Rousseau tienen un antecedente virtual en este retrato helenístico de la primera generación, edad considerada como la mejor vida de que jamás ha gozado el hombre, cuando éste obraba de manera transparente ante los dioses. Tal hombre era pequeño, no comía demasiado y, por tanto, no solía caer enfermo como consecuencia de alimentos inadecuados. No se habían inventado aún las artes y los hombres prosperaban, sin tener que

[7] PLATÓN, *Las leyes*, en «Diálogos», trad. Juan B. Bergua, Ediciones Ibéricas (Madrid, 1960), libro III, p. 177.

trabajar ni angustiarse, gracias a los frutos espontáneos de la naturaleza. De manera semejante, el hombre natural de Rousseau era superior al hombre en sociedad tanto en lo «físico» como en lo «moral», nunca padecía enfermedades ni necesitaba de médicos, la plaga de la existencia civilizada. Así en Dicearco como en Rousseau, bastaba la bellota para que los pacíficos primitivos quedaran alimentados. Entre ellos no había conflicto ni emulación posibles, ya que no había tampoco nada de valor por lo que disputarse. A la ulterior multiplicación de los deseos atribuyó Dicearco, como buen precursor de Rousseau, todos los males que sobrevinieron a la humanidad[8].

Hacia la época en que Arato de Soli escribió su poema astronómico, *los Fenómenos*, dedicado a la corte macedonia del siglo III a.C., el talante de la edad de oro había cambiado ya de manera clara aunque sutil. Ya no se la pintaba en un marco primitivo, sino que se trataba más bien de una época filosófica en la que los primeros hombres practicaban las virtudes morales de corte racionalista, en boga en los tiempos del autor. Cuando Arato llega a la constelación «Virgo» en su descripción versificada del universo, se acuerda de celebrar las glorias de su antigua reina benefactora: «Pero hay otro cuento que corre entre los hombres sobre cómo habitó otrora en la tierra y habló a los hombres cara a cara, sin haber desdeñado nunca en los viejos tiempos a las tribus de los hombres o de las mujeres, sino que, antes bien, se mezcló con ellos y entre ellos se sentó, inmortal como era. Sus hombres la llamaron Justicia; pero ella, reuniendo a los ancianos –podía ser lo mismo en el ágora que en las amplias calles–, dio libre curso a su voz, a la vez que les pedía que juzgaran con bondad a los hombres. Todavía en aquella edad desconocían los hombres las odiosas disputas, la insolente discordia o la estrepitosa batalla, pues llevaban una vida muy sencilla. Lejos de ellos se encontraba el mar cruel y aún no habían empezado a traerles víveres las naves, sino que los bueyes y el arado y la propia Justicia, reina de los pueblos y dispensadora de cosas justas, les abastecían generosamente en sus necesidades»[9]. La vida había perdido algo de su carácter ocioso y confiado, ya que los hombres araban los campos con los bueyes; sin embargo, aún se conservaba un cierto aire pastoril: la existencia seguía siendo sencilla, la naturaleza se mostraba generosa y las perniciosas influencias del comercio exterior no había corrompido todavía a los hombres estimulando el gusto por el lujo. El poema de Arato gozó de mucha popularidad entre los romanos; fue traducido por Cicerón y adaptado por Higino, que no añadió nada al original.

Los romanos, que prácticamente carecieron de utopías de su propia cosecha, solían soñar con la felicidad del reino de Saturno, al que identificaban con Cronos, y en las *Saturnalia* revivían, aunque sólo fuera por

---

[8] Karl MÜLLER, ed., *Fragmenta historicorum graecorum*, II (París, 1848), 233 ss.: Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine... de l'inégalité*, en *Oeuvres complètes*, Pléiade ed., III (París, 1964), 199.

[9] Arato DE SOLI, *Los fenómenos*, trad. José Banqué y Faliu, «Academia calasanzia» (Barcelona, 1912), pp. 5-6.

un breve momento y de manera desenfrenada, el recuerdo de la Edad de Oro. En el gran poema filosófico de Lucrecio, *De rerum natura*, la idea de lo dorado posee curiosamente una connotación negativa y designa la época de la caída después de la fundación de las ciudades, con la invención de la propiedad y el descubrimiento del oro. Su historia de la humanidad que aparece en el Libro V presenta un primer período benigno, la edad de la *amicicia*, después de salir los hombres del aislamiento en que se hallaban como bestias salvajes. «Fue entonces cuando empezó por primera vez la humanidad a suavizarse... Entonces los vecinos empezaron a formar alianzas recíprocas, negándose a que siguiera habiendo violencia entre ellos»[10]. En la literatura romana el epíteto de «dorado» se emplea generalmente en sentido positivo y se aplica a un período más bien que a una raza mítica. No obstante, Virgilio, en su famosa égloga IV conocida como «mesiánica», vuelve a la concepción de Hesíodo de una raza de oro, que combina con la edad de la Virgen (la Justicia), evocada por Arato, y predice el advenimiento de un reinado de paz, que se inaugurará con el nacimiento de un niño –cuál es la madre de éste es un problema que sigue debatiéndose todavía por los eruditos–. «Ya vuelve también la Virgen; y vuelve el reinado de Saturno; ya una nueva generación desciende de lo alto del cielo. Dígnate tú, casta Lucina, velar por el nacimiento del niño, por quien se extinguirá la raza de hierro y en el mundo entero surgirá la raza de oro.» Cuando nazca el niño, surgirán también flores de manera espontánea. Las cabras dejarán de ser bastoneadas, regresando solas al atardecer con nubes exuberantes de leche. Los fieros leones, salvajes, las serpientes y las plantas venenosas brillarán por su ausencia. Una vez que el niño sea mayor, y después de que la tierra haya sido devastada por una gran guerra, el crimen desaparecerá, el comercio marítimo y los conflictos quedarán eliminados y la tierra producirá comida y bebida en abundancia sin necesidad de cultivarla. En sus transportes poéticos, Virgilio llega a alcanzar unas cimas nunca antes conocidas por los poetas griegos.

En los prados, el ternero teñirá su vellón, ya con la delicada rojez de la púrpura, ya con el amarillo de la gualda; por sí misma la escarlata vestirá los corderos en el pasto[11].

Mucho mejor conocidos que los poetas griegos, Virgilio y, sobre todo, Ovidio fueron figuras decisivas en la conservación y transmisión del mito de la edad de oro. La cuarta égloga fue ulteriormente leída como anunciadora del cristianismo, siendo asimismo la responsable de la reverencia con que se trató a Virgilio durante toda la Edad Media. Por otro lado, y sobre todo a partir del Renacimiento, las *Metamorfosis* de Ovidio fue

---

[10] *La naturaleza de las cosas (De rerum natura)*, ed. bilingüe, trad. Eduardo Valenti, Ed. Alma Mater (Barcelona, 1962), libro V, vv. 1019 y ss.

[11] Virgilio, *Obras Completas*, Montaner y Simón (Barcelona, 1967), p. 24.

uno de los libros de texto más populares de Europa occidental; la descripción que se hace de la edad de oro en el Libro I, que viene a rellenar los vacíos del texto de Hesíodo, representó la forma definitiva en que incidiría el mito en el pensamiento utópico. Ovidio, que fue amigo de Higino, no ocultó su afinidad con Hesíodo, pese a sus retoques abundantes de la *aurea aetas;* sin embargo, la atmósfera se había enrarecido ya bastante con la nostalgia primitivista de una sociedad ultrasofisticada:

La edad de oro fue creada en primer lugar, edad que sin autoridad y sin ley, por propia iniciativa, cultivaba la lealtad y el bien. No existían el castigo ni el temor, no se fijaban, grabadas en bronce, palabras amenazadoras, ni las muchedumbres suplicantes escrutaban templando el rostro de sus jueces, sino que sin autoridades vivían seguros. Ningún pino, cortado para visitar un mundo extranjero, había descendido aún de sus montañas a las límpidas aguas, y no conocían los mortales otras playas que las suyas. Todavía no estaban las ciudades ceñidas por fosos escarpados; no había trompetas rectas ni trompas curvas de bronce, ni cascos, ni espadas; sin necesidad de soldados los pueblos pasaban la vida tranquilos y en medio de la calma. También la misma tierra, a quien nada se exigía, sin que la tocase el azadón ni la despedazase reja alguna, por sí misma lo daba todo; y los hombres, contentos con alimentos producidos sin que nadie los exigiera, cogían los frutos del madroño, las fresas de las montañas, las cerezas del cornejo, las moras que se apiñan en los duros zarzales, y las bellotas que habían caído del copudo árbol de Júpiter. Había una primavera eterna, y apacibles céfiros de tibia brisa acariciaban a flores nacidas sin simiente. Pero además la tierra, sin labrar, producía cereales, y el campo, sin que se le hubiera dejado en barbecho, emblanquecía de espigas cuajadas de grano. Corrían también ríos de leche, ríos de néctar, y rubias mieles goteaban de la encina verdeante[12].

A partir de Ovidio, y según va pasando el tiempo, la plasmación literaria del mito de la edad de oro se va cargando cada vez de más adornos hasta que en la épica del Renacimiento italiano, la exuberancia del detalle se hace realmente sofocante. El régimen de la justicia natural, en el que no existían sanciones morales, y con el que empezaba Ovidio, era ya de por sí una utopía para la sociedad abarrotada de disposiciones legales que fue siempre Roma. La eliminación de la obligatoriedad y demás limitaciones y restricciones de la ley no dejó nunca de ser un tema dominante en el pensamiento utópico hasta la misma *Crítica del Programa de Gotha* de Marx, si bien el concepto marxiano estaba animado de la idea romántica de *Gemeinschaft*, que pocos romanos habrían aprobado.

La calenturienta imaginación humana suele a menudo zarandear los acontecimientos, con sus respectivos aledaños, con el fin de que formen una secuencia completamente distinta. Si bien abundan quienes desearían afilar la distinción entre la visión de un pasado glorificado en Hesíodo y una utopía completa abierta al futuro, la mayoría de los pensadores occidentales defienden la noción de una edad de oro primitiva junto a la

[12] OVIDIO, *Las metamorfosis*, trad. Antonio Ruiz de Elvira, Alma Mater (Barcelona, 1964), vol. I, pp. 10-11.

promesa de que esta feliz época, ahora en estado de letargo, volverá a resurgir un día con nueva fuerza. Las versiones seculares de esta asociación de ideas aparecieron ya profusamente en los siglos XVII y XVIII: se iniciaría una curiosa historia de la humanidad con una edad de inocencia dichosa, seguida de un paréntesis de miseria, para abocar en la progresiva consecución de un estado de felicidad en la tierra. Mientras que la épica de Hesíodo reflejaba una edad de desintegración social y miraba hacia atrás, la afortunada condición humana de la edad de Cronos podría formar parte de una visión utópica si se la trasladaba al futuro, al igual que en la égloga mesiánica de Virgilio. La fantasía utópica, haciendo contrapunto al mundo de nuestros sueños, no suele preocuparse demasiado con problemas de estricta cronología. Así, a principios del s. XIX Henri Saint-Simon dio la vuelta a la concepción mítica de Hesíodo y proclamó:

> La imaginación de los poetas colocó la edad de oro en la cuna de la humanidad, en medio de la ignorancia y brutalidad de los tiempos primitivos. A esa época habría que relegar más bien la edad de hierro. La edad de oro de la especie humana no está detrás de nosotros, sino delante[13].

EL EMPLAZAMIENTO DEL ELÍSEO

El Elíseo, otro elemento mítico de la utopía, y que aparece por vez primera en la *Odisea* de Homero, proviene al parecer de elementos que sobrevivieron a la religión minoica. Se trata de un retiro confortable a donde no llega la muerte, en un lugar que no es ni el Olimpo ni el Hades, y que está reservado a los héroes.

> Por lo que a ti se refiere, oh Menelao, alumno de Zeus, el hado no ordena que acabes la vida y cumplas tu destino en Argos, país fértil de corceles, sino que los inmortales te enviarán a los Campos Elíseos, al extremo de la Tierra, donde se halla el rubio Radamantis -allí los hombres viven dichosamente, allí jamás hay nieve, ni invierno largo, ni lluvia, sino que el Océano manda siempre las brisas del Céfiro, de sonoro soplo, para dar a los hombres más frescura; porque, siendo Helena tu mujer, eres para los dioses el yerno de Zeus[14].

En la versión de Hesíodo del mismo mito, Cronos, rey del cielo durante la edad de oro, cuando fue destronado por su hijo Zeus, se fue a vivir a las Islas de los bienaventurados para reinar sobre los héroes. Las condiciones de existencia de las Islas eran casi las mismas que las que regían para la raza de oro:

---

[13] Henri DE SAINT-SIMON, *De la réorganisation de la société européenne*, en *Œuvres choisies* (Bruselas, 1859).

[14] HOMERO, *La Odisea*, trad. Luis Segalá y Estabella, Espasa Calpe (Madrid, 1971), libro IV, vv. 561-569.

A los demás, por el contrario, el padre Zeus Cronida determinó concederles vida y residencia lejos de los humanos, hacia los confines de la tierra. Estos viven con el corazón libre de dolores en las Islas de los Afortunados, junto al Océano de profundas corrientes, héroes felices a los que el campo fértil les produce frutos que germinan tres veces al año, dulces como la miel[15].

Las aguas del océano aparecen en ambas versiones del mito del Elíseo, aunque sólo en Hesíodo se dice explícitamente que el cielo se hallaba en una isla. También el feto humano es una especie de isla, y en sus utopías con islas los hombres han expresado a menudo la nostalgia del fluido protector que una vez los envolviera. La simbología materna de la mayoría de las utopías sobre el Elíseo, la edad de oro y el paraíso es más que evidente para que nos alarguemos sobre este punto. Los jardines cercados, las islas, los valles, etc., no han dejado de aparecer con bastante regularidad en el transcurso de los siglos. En estos lugares los frutos están a libre disposición, reina la paz, la seguridad y la plenitud, y se desconocen las rivalidades. La vaguedad del lenguaje de Homero en cuanto al emplazamiento del Elíseo «en los confines de la tierra» se prestaba a que los exegetas hicieran toda clase de elucubraciones al respecto, imaginando los lugares más disparatados, sin excluir la misma luna, otro símbolo femenino por cierto. Y, si bien Hesíodo recalca la distancia que mediaba entre las Islas de los bienaventurados y los dioses inmortales, no pudo evitar que quedara algo borrosa la línea de demarcación entre la feliz existencia de los héroes regidos por el dios Cronos y la vida despreocupada que llevaban los dioses en el monte Olimpo, la creación más grandiosa de la fantasía utópica griega.

En las mitologías griega y romana se dan frecuentes permutaciones entre el Elíseo y las Islas de los bienaventurados. Ambos lugares adoptaban formas parecidas, como el jardín de las Hespérides, la isla de Ogigia, donde Calipso ofreció la inmortalidad a Ulises, y Leuca, la isla alba, adonde Tetis transportó el cuerpo de Aquiles. El imaginar lugares a modo de Elíseo como residencia de mortales fue una idea que apareció muy pronto. El mismo Homero nos ha dejado una descripción muy interesante del huerto del buen rey Alcínoo, donde «el fruto no perece, ni cae en invierno ni en verano, sino que dura todo el año; y donde el viento del oeste, con su soplo, apresura el nacimiento de algunos frutos, haciendo madurar otros...»[16]. Servio, el comentador de la *Eneida*, confundió el Elíseo con las Islas afortunadas. Por lo tanto, la creencia en un ameno paraíso terrenal reservado para los mortales tiene sus orígenes tanto en la civilización grecoromana como en la judeocristiana.

Hacia la época de Píndaro, tebano del siglo V a. C. que se convirtió en el poeta filosófico del orfismo, el carácter de la población del Elíseo se encontraba radicalmente cambiado.

---

[15] Hesíodo, *ibid.*, p. 154.
[16] Homero, *ibid.*, libro VII, vv. 113-119.

En Homero, el mundo de después estaba situado en dos regiones muy dispares: el oscuro Hades subterráneo al otro lado del río Estigio, al que se dirigía la mayoría de los hombres en calidad de sombras, y el Elíseo, exclusivamente reservado a los héroes inmortales, sito en un lugar remoto y más bien inidentificable en «los confines de la tierra». Bajo el influjo órfico, esta división aristocrática quedó modificada por una doctrina de castigos infligidos por las transgresiones de las leyes divinas, y por la creencia en la transmigración de las almas mediante sucesivas existencias y purificaciones hasta el envío definitivo de un grupo de escogidos a las Islas de los bienaventurados. La segunda oda olímpica de Píndaro, así como unos cuantos fragmentos atribuidos al mismo, expresan la fe órfica de Terón, tirano de Acragas. El culto órfico se había arraigado en Sicilia, y al menos en esta oda, Píndaro acepta su escatología mística. La oda se abre con unas palabras de consuelo dirigidas a Terón para que sepa superar las vicisitudes de la existencia, y se cierra con un ataque implacable a los rivales literarios de Píndaro; pero sus magníficos pasajes centrales están dedicados a profetizar las fortunas del alma en la vida futura, y todo ello en un tono tal que eleva el poema a las alturas de una revelación religiosa. Inmediatamente después de la muerte en la tierra, los espíritus buenos y malos serán juzgados en el Hades inferior para decidir sobre su suerte. Los justos llevarán una vida agradable, mientras que los malvados sufrirán penas indescriptibles. Después de un cierto período de estar purgando, algunas almas buenas serán devueltas a la tierra para repetir de nuevo el ciclo de la vida y la muerte. Sólo un pequeño grupo de los que hayan superado este proceso de reencarnaciones tres veces seguidas, absteniéndose de obrar mal tanto en la tierra como en el Hades, podrá entonces tomar el camino de Zeus para dirigirse a las Islas de los bienaventurados. Las refrescantes brisas oceánicas de esta morada de los puros recuerdan a Homero y Hesíodo, pero el entorno está más ricamente adornado. El paisaje abunda en árboles y flores que despiden rayos de oro, mientras que los bienaventurados adornan sus brazos y cabezas con coronas de guirnaldas. Según un treno que se ha relacionado con la misma oda, las almas inmortales son más deportivas que en el pasivo Elíseo de Homero. «Algunos se recrean allí con carreras de caballos y ejercicios atléticos. Otros con el juego de damas o tocando la lira»[17]. En la oda Cronos encomienda el gobierno del lugar a Radamantis, lo mismo que en la versión homérica; por otra parte, Píndaro nos brinda una lista de famosos personajes reunidos allí, entre los que destacan Peleo, Cadmo y Aquiles.

Aunque los fragmentos seculares de la oda celebran la victoria de Terón en la carrera de carros del año 476 a. C., ensalzando su riqueza y su hazaña llevada a cabo con especial tesón –temas frecuentes en Píndaro–, el salvarse e ir al Elíseo no depende de la buena fortuna en la tierra ni del

---

[17] PÍNDARO, *Carmina cum fragmentis*, Teubner Verlagsgesellschaft (Leipzig, 1975), fragmento 129, p. 110.

éxito en las competiciones, sino del abstenerse de obrar mal, demostrado en repetidas pruebas tanto en este mundo como en el Hades. Mientras que el Elíseo de Homero era el premio destinado de antemano a unos cuantos humanos que habían sido conducidos allí en calidad de parientes de los dioses, las Islas de los bienaventurados de Píndaro se habían convertido en la recompensa concedida a toda una vida de lucha y de superación del pecado. Coexistían con el Hades, donde eran atormentados los malvados. Así pues, la consecución de la felicidad se ha convertido en una tarea más activa, y el traslado a las Islas de los bienaventurados no es un derecho adquirido por nacimiento, sino el resultado de una vida de esfuerzo constante, una especie de equivalente moral al entrenamiento de los atletas. Los Padres de la Iglesia sólo tuvieron que dar un paso más que Píndaro para colocar en el cielo cristiano a los santos que habían perseverado en la virtud; cielo desde cuyas ventanas se asomaban para regocijarse en el espectáculo que les proporcionaban las torturas de los condenados. Por el especial hincapié que ponen en la ortodoxia y en los castigos futuros, algunas sociedades modernas de corte pretendidamente utópico poseerían más afinidades con el cielo cristiano que con el pacífico Elíseo de Homero.

Mientras que, por un lado, Platón acepta en el *Fedro* el mito del alma tal como lo presenta la doctrina órfica en cuanto a las tres reencarnaciones y liberación definitiva del alma del filósofo desprovisto de maldad, o del sincero aficionado a la filosofía, por otro lado, atacó duramente las demás versiones órficas sobre la vida de después en el Elíseo. En el segundo libro de la *República* denuncia por boca de Adimanto las despreciables recompensas materialistas con que algunos poetas órficos, hablando en nombre de los dioses, intentan encandilar a los que viven en la justicia y la piedad, a la vez que se mofa de Museo y su hijo Eumolpo por su canción sobre las gratificaciones alcohólicas que esperan en el otro mundo a los justos iniciados en los misterios. «Los conducen a la casa de Hades en su fábula y organizan un simposium de santos; allí, reclinados en lechos y coronados con guirnaldas, pasan el tiempo indolentemente ayudados por el vino, como si la flor inmarcesible de la virtud consistiera en no dejar de beber»[18]. Esta utopía llena de vulgares delicias repugnaba a Platón el censor, quien, por su parte, hubiera expulsado de la polis a todos los poetas –inclusive Homero y Hesíodo– por poner los placeres físicos como recompensa de la recta conducta.

En ulteriores escritos griegos los Campos Elíseos aparecen a menudo ubicados en otros planetas o en la esfera celeste. A los neoplatónicos les preocupó el problema sobre su situación exacta, en parte porque Platón había mudado el cielo definitivo del alma de uno a otro de sus mitos escatológicos. Plutarco y el discípulo de Plotino del siglo III, Porfirio, interpretaron el texto homérico sobre el Elíseo asegurando que el poeta había situado los campos de los bienaventurados en la misma luna. En su *De facie*

[18] PLATÓN, *La república*, *o. c.*, libro II, p. 1071:

in orbe lunae. Plutarco basa su afirmación en la prueba de un antiguo pergamino hallado en Cartago, según el cual Perséfone, que es quien recibe a las almas de los muertos, no es en realidad reina de los infiernos, sino de la luna. Contrariamente a lo que pretende el mito, la reina pasa el tiempo sólo con su marido, que es la propia atmósfera de la luna, si bien de cuando en cuando se acerca a Deméter, la madre-tierra, y entonces sus sombras respectivas se mezclan en el espacio. Así pues, los «confines de la tierra» de Homero no son sino la propia luna, ya que es el lugar adonde se extiende la sombra de la tierra, y el espacio que media entre la tierra y la luna es un purgatorio atmosférico por el que tienen necesariamente que pasar las almas todavía mancilladas. Habiendo conseguido por fin la paz en la luna, el espíritu se separa de la psique y regresa a su origen, el sol, a la vez que la psique conserva su forma corpórea exterior y sigue viviendo durante algún tiempo una existencia de sonámbula –muy parecida en esto a la que llevan las sombras de Homero en el Hades–. En las *Eglogas* del recopilador del siglo v, Estobeo, se cita un fragmento de Porfirio para probar de manera incontrovertible que el Elíseo de Homero tenía su sede en la luna. Porfirio empieza con un razonamiento de índole etimológica –que el Elíseo provenía de *heliosis*, que significaba el lado de la luna expuesto al sol y que estaba, pues, soberbiamente iluminado–. Luego se refuerza la hipótesis con una explicación astronómica de las enigmáticas palabras de Homero, «los confines de la tierra»: «La noche, dicen los matemáticos (se refiere a los pitagóricos), no es más que la sombra de la tierra que a menudo cae sobre la luna. Por tanto, la luna es realmente el límite extremo de la tierra, ya que su sombra no puede llegar más allá de la luna»[19].

El nuevo emplazamiento lunar que le encontraron al Elíseo de Homero se convirtió en la estación de destino de los viajeros extramundanos en busca de una sociedad perfecta. Desde Luciano hasta Godwin, pasando por Cyrano de Bergerac, no han dejado de proliferar a través de los siglos las utopías lunares, más o menos serias –si bien es posible que la afirmación contundente de los astronautas americanos en el sentido de que preferían las llanuras de Texas a la faz de la luna haya sonado el inicio de la desaparición de esta fantasía del mundo de nuestra conciencia–. La presencia física del hombre en un lugar donde había previamente situado su utopía no puede por menos de desacralizarla y de hacer que busque por otro sitio. A la luna le ha sucedido lo mismo que a Tahití.

La comedia antigua y el país de Jauja

La utopía gustativa del hombre corriente, caricaturizada en la comedia antigua de Atenas, es la contrapartida vulgar, y a veces obscena, de los mundos imaginarios elegantes y poéticos de la edad de oro, del Elíseo y del Hades órfico de Píndaro.

---

[19] Johannes Stobaeus, *Eclogai*, en *Anthologium* (Berlin, Weidmann, 1958), I, 421 ss.

Entre los 238 manuscritos traídos por Giovanni Aurispa de Constantinopla en 1423 –acontecimiento de suma transcendencia en la transmisión intelectual del Oriente al Occidente–, se halló un interminable simposio en unos treinta libros llamado las *Deipnosophistai*, traducido como *El Banquete de los eruditos* y *Los Gastrónomos*. La obra entró a formar parte de la colección del gran humanista y filósofo proplatónico el cardenal Bessarion, y al legar su biblioteca al Senado veneciano, acabó por fin en la Marciana. Su autor, de nombre Ateneo, que fue famoso hacia el año 200 d.C., fue un disputador nacido en Naucratis, Egipto. Si la de Platón es una utopía del alma, sus largos y túrgidos discursos constituyen un cúmulo de fantasías sobre los apetitos. Los personajes que representan estos deipnosofistas, que asisten a un simposio en casa de un rico terrateniente de Alejandría, en vez de tratar de elevadas ideas filosóficas a la manera socrática, desgranan las horas de su ocio haciendo citas de prácticamente todo el corpus de la literatura griega (empezando desde el siglo IX a. C.) relativas a la gastronomía, el comportamiento sexual, la medicina, la ley y la música, a la vez que dan cumplida cuenta de las costumbres asociadas a los placeres de los sentidos, tal y como se conocían y practicaban en las distintas naciones de entonces. El resultado final es una antología de disparates, un despliegue pedante de erudición, que, si tiene una gran importancia histórica, es porque muchas de las citas literarias que refiere no existen en ningún otro sitio. Con la aparición de la *editio princeps* en 1514, los humanistas del Renacimiento pudieron disponer de una preciosa miscelánea de información fáctica sobre la vida social del antiguo mundo griego.

Aunque de vez en cuando irrumpen en el diálogo algunos incidentes que vienen a aligerar la sensación general de monotonía –intentando remedar torpemente a Platón–, la mayor parte de la obra se compone de un léxico más que prolijo de experiencias en la comida. Ni siquiera se hace la mínima alusión a las rivalidades religiosas entre paganos, cristianos y judíos en la Alejandría de la época, ni tampoco se toca ningún tema polémico de índole política. El libro refleja el tipo de vida que llevaban las clases elevadas de Egipto bajo la dominación romana. Se trata de la visión de un sibarita, de una utopía de concupiscencia contemplativa para gente empachada, de un juego a imaginar manjares cada vez más exquisitos para alejandrinos que ya no podían comer más si no querían reventar.

Para el estudioso, los fragmentos de la comedia griega del libro sexto de los *Deipnosofistas* reflejan el sueño popular ateniense de conseguir una existencia lujosa en la segunda mitad del siglo V a.C., mundo que era completamente diferente. Pero, mientras que la utopía gastronómica era tratada por los poetas de la comedia antigua con una actitud alegre y de guasa, Ateneo recogió y conservó estas extravagancias de glotonería sin la mínima punta de humor y con un espíritu enciclopédico obsesivo. Por regla general, resulta difícil captar el espíritu de las fantasías utópicas populares de los tiempos antiguos porque su expresión se halla de ordinario mediatizada por escritores sofisticados; a pesar de todo, la comedia ática se aproxima a la fuente original casi en la medida que queramos. Además, no sólo merece consideración

por propio derecho, sino que muchos de sus fragmentos fueron citados hasta la saciedad en edades posteriores. A estos fragmentos hay que añadir once obras completas de la figura más señera de la comedia antigua, Aristófanes; obras que han sobrevivido prácticamente íntegras; sabemos que fueron objeto de profusas explicaciones por parte de los escoliastas.

Uno de los temas recurrentes en la comedia antigua consistía en hacer ver lo grotesco de los ambiciosos proyectos contemporáneos de reforma universal; otra constante es reírse de las nociones que tenía el hombre corriente acerca de un Elíseo gastronómico, o de la nostalgia que tenía la gente por la edad de Cronos. Ambos temas están interrelacionados, pues los grandiosos proyectos de los demagogos atenienses se centraban a menudo en torno a la abundancia de comida y bebida. Nada se respetaba en la comedia antigua, ni la edad de Cronos ni el Elíseo ni las perspectivas de una futura utopía que reactualizaría la edad de oro ni el nuevo constitucionalismo y urbanismo de corte ideal que distinguían a los fundadores de colonias atenienses. Pero, si la utopía era objeto de mofa en la comedia ática, los escritores conocían demasiado bien a su público para permitirse el lujo de despachar sus aspiraciones vulgares con una actitud de desprecio filosófico. Los poetas cómicos ridiculizaron el lado grosero de los deseos utópicos populares, pero no los ignoraron con desprecio olímpico. Incluso se deja traslucir una cierta simpatía hacia ellos. La mayoría de los héroes cómicos aparecen con rasgos desproporcionados, como los gigantes de otrora –auténticos predecesores de Gargantúa y Pantagruel.

En los *Metalles* del poeta Ferecracio, que desplegó su máxima actividad hacia el año 438 a.C., un personaje que puede ser muy bien Perséfone pinta una utopía sensual en el mundo inferior. La glotonería de los muertos da pie al humor negro, cuando a los compañeros de Perséfone se les hace la boca agua pensando en la avena mondada «nevada de crema», en las jugosas piernas de cordero, en los zorzales asados y estofados; un curioso espectáculo de «insaciable ingurgitación» por parte de bocas fantasmales.

Sobre cada cabeza revoloteaban los más vistosos pajaritos, no criados en árbol alguno. Si alguien tenía sed, unas esbeltas y lozanas mozuelas, ricamente ataviadas de túnicas de seda, se presentaban al instante con caños de agua y vasos rebosantes de vino dulce y vermejo para todo el que quisiera.

Respecto a los deseos de índole sexual, apenas si se hace mención de ellos. Parece como si sólo interesara el consumo de ingentes cantidades de comida y bebida, así como su libre abastecimiento. «Y cuando alguien tomaba de estas cosas, con bocados o sorbos, lo consumido era sustituido en seguida por una cantidad doble»[20]. Este *Eliseo-in-inferno* reproduce la

[20] *Los fragmentos de la comedia ática*, ed. bilingüe griego e inglés, trad. J. M. Edmonds, I (Leyden, E. Brill, 1957), 247-9. Cf. también Ateneo, Δειπνοσοφισταί, edición bilingüe griego e inglés, trad. Charles B. Gulick, Loeb Classical Library, 7 vols. (Cambridge, Mass. Harvard Unicrsity Press, 1927-41); y Campbell Bonner, «Dionysiac Magic and the Greek Land of Cockaigne», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 41 (1910), 175 ss.

misma utopía gastronómica que Crates y Telecleides habían situado en una edad de oro (o en la imaginación de un demagogo). En los *Beluae (Las bestias)*, de Crates, aparece un político prometiendo un régimen en el que no habrá necesidad de esclavos, ya que los víveres y demás utensilios de cocina obedecerán de buen grado a las órdenes que se les den, como por ejemplo, «pan, ven para acá; tú, carne de ternera, ásate a mi gusto; sartén, vuélcate en mi plato». Para no ser menos, un demagogo rival ofrece, por su parte, una utopía de cuarto de baño: «...toda mi gente podrá disponer de baños calientes; bastará con decir, 'vamos, agua, viértete', y, sin que se hayan dado más órdenes, aparecerán al punto el jabón, la esponja y las sandalias de baño»[21]. Cratino, en *Los dioses de la riqueza*, y Telecleides, en su obra *Los anfictiones*, evocan una edad de oro en la que las más exquisitas comidas y bebidas aparecen ante los ojos de manera espontánea:

Deliciosas rebanadas de color blanco y pardo se disputaban por llegar las primeras a las bocas de los hombres, en tanto que los arroyos rebosaban de buen vino y los peces salían de los ríos ya cocinados para ir a posarse en medio de las bandejas»[22].

Se puede decir que este mismo tipo de fantasías llegó tal cual hasta los tiempos modernos –por ejemplo, en la utopía del siglo XIX de J.A. Etzler, *El paraíso al alcance de todos los hombres*, que tanto escandalizó a Thoreau–. Lo que hizo la imaginación griega fue saltarse a la torera la edad de las máquinas para ir directamente a la automatización.

Para los poetas de la comedia antigua, la Edad de Oro no era ni un mito sagrado y venerado ni simplemente historia, sino una buena ocasión para pasarlo bien. Ulteriormente, y a través de un proceso de adaptación, piezas que inicialmente no habían sido más que simples sátiras sobre la edad de oro y el Hades órfico se convirtieron en parte integrante de la utopía del mundo occidental; así, las obras de Luciano, escritas para reírse de las utopías clásicas, sirvieron de fuente inagotable de color local y de cantera para docenas de sociedades ideales, desde Tomás Moro en adelante. El libre consumo de vino, tan ansiado por el artesano ateniense, al trasladarse a otro contexto, llegó a tomar una significación mística, e incluso cristológica. El soñar con una vida en la que se satisfagan al instante todos los apetitos más caprichosos que imaginarse pueda –eso que se ha dado en llamar Jauja según su reaparición en los cuentos populares franceses sobre el país de «cocagne» («pastelito») a principios del siglo XIV, fenómeno que alcanzó también a Inglaterra–, nunca ha dejado de gozar de gran vitalidad (el equivalente en alemán es el *Schlaraffenland*, o país donde se atan los perros con longaniza). Hasta la mismísima promesa de verdes pastos en el paraíso palidecía ante la arrolladora realidad de la Jauja del juglar medieval (se la solía ubicar en algún sitio al oeste de

---

21 *Fragmentos de comedia ática*, I, 159.
22 *Ibid.*, pp. 75, 81 y 183.

España). La función del agua había consistido en el paraíso en saciar la sed del hombre; pero en Jauja, donde además todo se poseía en común, el agua sólo servía para el aseo, ya que existían grandes ríos llenos de aceite, leche, miel y vino, a la vez que revoloteaban en derredor bandas de gansos haciéndose ellos mismos publicidad: «¡Al rico y calentito ganso!» Muchos de estos raptos de la imaginación se pueden encontrar, hasta con los mismos detalles, además de en la comedia ática, en las representaciones de mimo inglesas y en las fábulas populares, en las propias descripciones del paraíso judaicas o cristianas, así como en las leyendas del Santo Grial, en las pinturas de Breughel y en las baladas del siglo XIX europeas y americanas del tipo de la *Big Rock Candy Mountains* (Las grandes montañas de piedra acarameladas):

Manantiales de alcohol se deslizan juguetones por entre las rocas.

...

También hay un lago con estofados y whisky.

...

Se puede pasar el día durmiendo en este lugar donde ahorcan al primero que habla de trabajar[23].

Queda como cuestión a debatir por los eruditos el saber si las imágenes que aparecen en Jauja, en el *Schlaraffenland* y en la comedia antigua se propagaron por el mundo por medios literarios y de tradición oral o si forman más bien parte del inconsciente gastronómico de toda la humanidad.

La indudable preponderancia que tienen los placeres de la boca sobre los del sexo, característica tanto de las fantasías utópicas griegas como de las judías, nos puede ilustrar sobre el carácter infantil de las mismas a la vez que revelar el hecho de que el pan y el vino han representado siempre el cielo de los pobres y hambrientos. De las tres grandes religiones, sólo el Corán islámico premia a los elegidos de los futuros jardines de las delicias con muchachitas «de mirada modesta, aunque con grandes ojos, como si fueran huevos [o perlas], y bien guardadas»[24]. Las mujeres que aparecen en los paraísos terrenales de la época renacentista, fundamentalmente cristiana en espíritu, son, como Lilith, criaturas peligrosas. Está claro que, en el mundo occidental, el paraíso y el amor sexual se dieron pocas veces juntos antes del siglo XVIII.

LOS USOS DE LA NOVELA HELENÍSTICA

En las novelas helenísticas el mito de la edad de oro estuvo acompañado de aventuras y viajes imaginarios que vinieron a satisfacer una de-

[23] Citado por A. L. MORTON, *The English Utopia* (Londres, Lawrence & Wishart, 1952), pp. 12-13, 15 y 29.

[24] *El Corán*, trad. Julio Cortés, Editora Nacional (Madrid, 1979), Sura 37, p. 533.

manda creciente de temas raros y exóticos. Los fragmentos de estas novelas que han llegado hasta nosotros por medio de los Padres de la Iglesia, en las historias universales griegas y romanas, así como en las sumas del saber en latín, representan el molde en que se vaciarán ulteriormente las novelas de índole utópica con todos sus ricos detalles pictóricos. Aunque hay que decir que tuvo más importancia todavía esa visión de felicidad estable y sin mutaciones que se transparenta en estas primeras novelas para la gran mayoría de las utopías modernas que van desde el Renacimiento hasta la Revolución francesa.

La helenística fue una edad de animada creación utópica, pudiéndose establecer un paralelismo entre esta época y el Renacimiento, en que se produjo un semejante florecimiento de la imaginación utópica. En la primera, las independientes ciudades-estados griegas estaban siendo engullidas por las imponentes estructuras imperiales de los sucesores de Alejandro; en la otra, el débil marco de la sociedad feudal, en trance de desaparecer, estaba dando paso a nuevos estados de tipo dinástico y centralizado. Durante las dos épocas se produjeron dramáticas expansiones del mundo conocido, llegándose hasta los más remotos pueblos y países. Las conquistas de Alejandro, que abrieron hacia el Este los horizontes intelectuales y artísticos de Grecia, tuvieron su contrapartida en las grandes exploraciones europeas de los siglos XV y XVI, de gran trascendencia moral y socioeconómica. Los descubrimientos geográficos vinieron a hacer plausible la utopía en ambos periodos históricos. Conforme se iba penetrando en tierras extrañas, se abrían también de par en par las ventanas de la credibilidad. Las narraciones auténticas sobre naciones y reinos con costumbres hasta entonces desconocidas eran de por sí tan maravillosas que prestaban verosimilitud a la utopía imaginaria, por descabellada que ésta fuera. Con ello se fue borrando la línea de demarcación entre lo real y lo irreal, entre lo posible y lo imposible. De manera parecida, la proliferación de utopías y de ciencia ficción que tiene lugar en nuestros días, independientemente de su carácter a menudo altamente estereotipado, es en buena parte el resultado de la exploración de nuevas dimensiones en el espacio exterior.

Las conquistas de Alejandro predispusieron positivamente a los moradores de las ciudades de las costas del Mediterráneo heleno para creerse los relatos de la India (al Este), del país de los hiperbóreos (al Norte) y de la *Ultima Thula*. El debate teórico griego sobre la ciudad-estado ideal había alcanzado su punto álgido con las obras de Platón y Aristóteles en vísperas de la destrucción de la polis griega como entidad independiente. Con la organización de los nuevos imperios ptolomeicos y seleúcidas, los hombres dejaron de discurrir con los útiles de la lógica acerca de la naturaleza de una ciudad ideal; tras abandonar los rigores del diálogo socrático, se entregaron de lleno al mundo de las imágenes de la edad de oro y a las más entramadas ensoñaciones. Las utopías se convirtieron de nuevo en mito, en deseos caprichosos expresados a la hora de la siesta, en sueños tenidos en la más completa pasividad, en descripciones aéreas de lugares remotos, y todo ello sin ningún sistema racionalista y discursivo que tratara de com-

primirlo. Las islas de los bienaventurados, las islas afortunadas, los campos elíseos y la raza de los hombres de oro fueron así transplantados a un exótico y suntuoso entorno. Los cuentos contados por los viajeros sobre la felicidad de los países visitados dio al traste con las controversias dialécticas acerca del tipo de política que mejor iría al hombre para alcanzar la perfección. El preparar el advenimiento de un gobierno civil idóneo, preocupación vital para Platón y Aristóteles, perdió todo significado para los fabricantes de utopías que vivieron bajo los nuevos regímenes imperiales. La helenística fue una utopía escapista, despreocupada y gelatinosa.

La utopía helenística se vio igualmente penetrada por un elemento de la moral privatizada de corte estoico y epicúreo, en la línea de un gran anhelo por conseguir un estado psíquico de dicha tranquila. Aun cuando las formas de gobierno descritas en las novelas seguía teniendo un cierto tufillo platónico, el talante de la vida resultó ser una mezcla de estoicismo y epicureísmo que valoraba la paz y la calma por encima de los ejercicios esforzados del cuerpo y el espíritu. Asimismo quedaron muy aflojados los lazos de la comunidad política ideada por Platón a expensas de la familia, dando paso a un sentimiento mucho más diluido y difuso de la fraternidad universal. A los autores helenísticos les preocupó más el evocar disposiciones anímicas utópicas que trazar pautas institucionales para la sociedad. En sus fábulas idealizaron a los indios orientales dos mil años antes de que los indios occidentales fueran glorificados por los europeos con el mito del buen salvaje –en ambos casos se revela una actitud de rebajamiento de los propios valores–. Las tendencias primitivistas habían aparecido ya antes en el mundo griego, pero, con el triunfo del exotismo alejandrino, los escitas y las tribus nórdicas, así como los indios y los etíopes, e incluso ciertas creaturas antropoides que habían sufrido misteriosas alteraciones físicas, fueron exaltados como algo más próximo a la naturaleza o a la primigenia edad de oro del mundo.

La utopía helenística ensanchó las fronteras de la religión griega, estableciendo vínculos con el jardín del Edén y con los temas paradisíacos de la civilización del Tigris y el Eúfrates, subyacentes al espíritu del Génesis. Así, maravillosos cuentos procedentes de las antiguas tradiciones marinas griegas y orientales y de las imágenes sobre la edad de oro, inclusive citas al pie de la letra de Homero y Hesíodo, acabaron mezclándose con adaptaciones de mitos indios, por ejemplo. Plinio, en el libro sexto de su *Historia Natural*, menciona una novela helenística de un tal Amometo sobre los Atacoreanos, novela relacionada con el mito del país de Uttara Kurus, al norte del Himalaya, donde no hacía ni frío ni calor, donde las enfermedades no se conocían y el placer no acababa nunca, y donde todo lo deseado por el hombre –frutos, vestidos, bellas mujeres– aparecía colgado en los árboles, si bien las mujeres estaban condenadas a morir al hacerse de noche[25].

[25] PLINIO EL VIEJO, *Historia natural*, trad. Francisco Hernández (Universidad Nacional de México, 1966), libro VI, cap. XVIII, p. 277; y John Muir, ed., *Original Sanskrit Texts*, 2.ª ed., I (Londres, 1868), 491-494.

Por desgracia sólo han sobrevivido unos cuantos fragmentos de unos pocos autores, de entre lo que sin duda fue un vasto cuerpo de utopías helenísticas en forma de novela.

Los cuentos de Teopompo de Quíos, de Hecateo de Abdera, de Yámbulo, de Euemero y de Antonio Diógenes entran perfectamente dentro de este género[26]. Como los escritores de utopías del Renacimiento y la Ilustración, algunos de los fabulistas helenísticos fueron al parecer personas muy caseras que nunca se arriesgaron a viajar a lejanos países, recibiendo su inspiración del testimonio oral de los viajeros que regresaban. Así como Tomás Moro tuvo acceso, tiempo después, a las cartas de Americo Vespucci, de la misma manera parece ser que Euemero tuvo noticia de la India gracias a los relatos de los que habían acompañado a Alejandro en su gran expedición. A excepción de Teopompo, a quien el exilio obligó a viajar, poco o nada sabemos de las personas ni de la condición social de los novelistas de esta época. Algunos de ellos fueron probablemente cortesanos de los Seleucos o Ptolomeos. Del hecho de que el nombre de Iámbulo suene a sirio o a fenicio se ha pretendido que no era un verdadero griego, sino un meteco. Es muy posible que el intenso anhelo de un mundo diferente, reflejado en estas utopías, sea algo característico de un miembro de una clase desfavorecida dentro de la sociedad jerarquizada de los ocupantes griegos de Egipto y Siria, una especie de «nativo» alienado que buscaría compensación en los sueños. Aunque también podría tratarse simplemente de literatura exótica de fácil salida en el mercado.

De Teopompo sabemos algo más que de los otros. Nacido en Quíos el 377/376 a.C., pasó pronto a engrosar las filas de los griegos errantes en época de agitaciones. Su familia, desterrada por sus simpatías espartanas, fue por fin agraciada por Alejandro por haberse opuesto a la oligarquía pro-Persa que regía la isla. A la muerte de Alejandro, Teopompo, cuyo temperamento apasionado y juicios expeditivos le ganaron innumerables enemigos, tuvo que refugiarse en Egipto, donde Ptolomeo, que en general era amigo de escritores y artistas, pensó en deshacerse de él. Habiendo resuelto dedicarse a la investigación histórica, Teopompo empezó a recorrer todo el Mediterráneo en busca de materiales para lo que sería la continuación de la obra de Tucídides hasta el año 394, y eso sí, dejando bien claro que todo estaría escrito con un estilo superior al de su predecesor. El resultado fue la obra llamada *Hellenika*. Cuando sus intereses pasaron a la historia contemporánea, compuso otra obra de cincuenta y ocho libros titulada *Philippika*. De estas empresas ambiciosas sólo nos han llegado unos fragmentos, que revelan un pot-pourri de historia y mito. Conviene recordar que la fama de Teopompo entre los antiguos historiadores no fue muy buena que digamos, si bien su cota está en alza en nuestros días. A nosostros nos interesa aquí sólo por una breve digresión que

---

[26] Sobre el relato de las dos utopías escritas por Dionisio «Scytobrachion» (siglo segundo o primero antes de Cristo), que sin duda alguna carecen del carácter filosófico-moral de las otras, consúltese Ferguson, *Utopias*, pp. 123-124.

hace en su largo panegírico histórico de Filipo de Macedonia, hecho por el cual el clasicista Erwin Rohde le incluyó entre los utópicos griegos –sin por ello dejar de levantar una considerable polvareda en el apacible mundo de la erudición alemana del XIX en torno a la supuesta intención de dicho fragmento.

Después de haberse explayado sobre varias profecías y sueños en el libro octavo de su *Philippika*, y de haber alardeado de conocer mejor la India que Heródoto o Ktesias, Teopompo se lanza a una descripción de los meropianos y de otros pueblos imaginarios. La historia arranca con el rey Midas de Frigia, quien dejó fuera de combate a Sileno consiguiendo que se emborrachara y dejándolo encadenado en lo hondo de un pozo lleno de vino. Al despertar, el semidiós se vio obligado a revelar la clave de su secreta sabiduría para poder así quedar libre. En esta su respuesta, irrumpe Sileno en un prolijo lamento sobre la postración en que yace la humanidad, a excepción –y en contraste– de un vasto continente que nada en la felicidad allá en los confines de la tierra, más allá de los océanos sobre los que flotan las «islas» de Europa, Asia y África. En este lugar vivían hombres y animales de enormes proporciones, llegando a una edad el doble de avanzada de lo normal. Las dos ciudades más importantes fueron Eusebes (el piadoso) y Machimos (el belicoso). En Eusebes los habitantes estaban siempre en paz y el suelo ofrecía sus productos espontáneamente sin necesidad de trabajar. Los eusebianos carecían de enfermedades y morían con la misma alegría con que habían vivido. Los dioses iban a visitarlos a menudo en pago a su famosa piedad. En cambio, los hombres de Machimos, mucho menos amantes de la paz, morían arrojándose piedras unos a otros. Su país era rico en metales preciosos; sin embargo, el oro valía menos entre ellos que el hierro entre los griegos. Parece ser que en cierta ocasión llegaron hasta las islas del mundo conocido; pero al encontrarse frente a los hiperbóreos, considerados los más felices de los hombres, dieron marcha atrás ante el espectáculo de tanta miseria. Este grandísimo continente estaba poblado también por los meropianos, cuyo nombre les venía sin duda de Mérope, hija de Helios. (A lo largo de los siglos no han dejado de aparecer personificaciones del sol en las historias y experimentos utópicos.) Los meropianos poseían grandes ciudades, aunque el lugar más curioso de todos era sin duda una sima llamada Anostos (lugar de donde no se vuelve), situada en los límites extremos del país, y rodeada del río del lamento y el río del deseo. Los que comían de los frutos de los árboles situados junto al río del lamento irrumpían en llantos hasta que les sobrevenía la muerte, y los que comían de los frutos de los árboles situados junto al río del deseo se volvían cada vez más jóvenes hasta quedar reducidos a la mínima expresión y, finalmente, a la nada. Aparte de estas variaciones sobre diferentes maneras de morir, tema utópico recurrente en la sociedad occidental, Teopompo ofrece muy pocas cosas que convenzan realmente respecto a la dicha de sus meropianos. La supervivencia de la fábula se debe en gran parte a su inclusión en una recopilación de artículos diversos acerca de la vida e historia

de los hombres, la *Varia Historia*, escrita en el siglo tercero en lengua griega por un tal Claudio Eliano, un romano manumiso[27]. (Aparecen igualmente unas breves referencias a los meropianos en las obras de Tertuliano, *De Pallio* y *Adversus Hermogenem*)[28]. Si hemos de creer a Clemente de Alejandria, el propio Teopompo, cual un maquimoniano más, habría tenido unas ideas muy particulares sobre la muerte. Si la vida fuera una cosa segura, se podría desear su prolongación...; pero, como se halla tan amenazada por toda suerte de peligros, es mucho más indicado acortar las angustias de la batalla.

Los meropianos tenían como rivales a los hiperbóreos, pueblo que vivía en las condiciones de la edad de oro. La búsqueda de la fuente de la verdadera sabiduría fue un fenómeno muy frecuente en el mundo cosmopolita del período helenístico. El mismo pirronismo, como cualquier escepticismo exacerbado, contenía una cierta ansia del bien perfecto y de la suprema sabiduría, aunque hubiera que ir por ello a los lugares más remotos –entre los indios, los egipcios, los judíos...– Parece ser que Hecateo de Abdera, quien, según Josefo, fue un contemporáneo de Alejandro que vivió en la corte de Ptolomeo I, fue un seguidor de Pirrón. Aunque abundan los pasajes de los poetas que ensalzan las virtudes de los hiperbóreos, que vivían más allá de donde sopla el viento del norte, Hecateo fue el primero, o al menos así se refiere en los escolios a Apolonio de Rodas, en haber escrito un libro entero sobre ellos. Sólo nos han llegado unos breves resúmenes de la obra, en la historia universal de Diodoro Sículo, escritos en griego en la primera centuria antes de la era cristiana, y en la obra de Claudio Eliano, *De natura animalium*, otra de sus misceláneas.

En el segundo de los cuarenta libros de su historia, Diodoro, sin discriminar entre los pueblos míticos y los contemporáneos, trata acerca de los hiperbóreos, de los indios, de los escitas y de las amazonas. Respecto a las últimas, cuya historicidad se inclina a aceptar, reconoce sin embargo que lo que va a decir es «tan maravilloso que se parece a un cuento sacado de la mitología»[29]. Los hiperbóreos viven en las regiones allende el territorio céltico en una isla tan grande como Sicilia, gozan de la abundancia en todo y están encomendados a Apolo. Como hay dos cosechas

---

[27] TEOPOMPO DE QUÍOS, *Philippika*, libro VIII, en Felix Jacoby, ed., *Die Fragmente der griechischen Historiker*, IIB (Berlín 1929), 550-552, y en Karl MÜLLER, ed., *Fragmenta Historicorum Graecorum*, I (París, 1885; 1.ª ed., 1841), 287-291, fragmentos 74-77; y CLAUDIO ELIANO (n. 170 D.C.), *Varia Historia*, ed. M. R. Dilts (Leipzig, 1974), pp. 48-50, libro II, 18. Sobre una valoración general de Teopompo, cf. Kurt VON FRITZ, «The Historian Theopompos: His Political Convictions and His Conception of Historiography», *American Historical Review*, 46 (jul. 1941), 765-787; A. MOMIGLIANO, «Studi sulla Storiografia Greca del IV secolo a. C.: Teopompo», *Rivista di filologia*, sin lugar, 9 (1931), 230-242, 335-353 (*Terzo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1966, 367 ss.), y Gilbert MURRAY, «Theopompus, or the Cynic as Historian», en *Greek Studies* (Oxford, 1946), pp. 149-170.

[28] TERTULIANO, *Opera*, ed. Nicolas Rigault (París, 1634), pp. 132 y 278.

[29] DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca de historias*, ed. bilingüe en griego e inglés, trad. C. H. Oldfather, Loeb Classical Library, II (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1935), 31. Las traducciones al latín de Poggio Bracciolini de los libros I-V de Diodoro aparecieron por primera vez en Bolonia en 1472, y con cierta periodicidad después en París, Venecia y Lión.

por año y un clima benigno, disponen de mucho tiempo para tocar la lira y cantar las excelencias de los dioses –en contrapunto al eterno tocar el harpa y el cuerno de oro del cielo judeo-cristiano–. Hay en la isla un magnífico recinto dedicado a Apolo, en medio del cual se yergue un templo esférico. Los hiperbóreos muestran especial simpatía por los griegos, sobre todo por los atenienses y los habitantes de Delos, y existe una tradición entre ellos según la cual, en tiempos antiquísimos, los griegos llegaron a desembarcar en la isla, dejando ricas ofrendas. Algunos estudiosos de nuestros días han propuesto que el cuento de los hiperbóreos indica la primera impresión que se llevaron los griegos al entablar contacto con los habitantes de las islas británicas, y que el sagrado recinto de Apolo no sería otro que Stonehenge[30]. En la versión de Diodoro Sículo se entrelazan elementos astronómicos y religiosos: «Dicen también que la luna, según se ve desde esta isla, aparece a poca distancia de la tierra y como si tuviera sobre ella unas prominencias, al igual que las de la tierra, perfectamente visibles al ojo humano. También se cuenta que los dioses visitan la isla cada diecinueve años, en cuyo período se cumple el retorno de las estrellas a su mismo sitio en el cielo; por eso los griegos llaman a este período de diecinueve años 'el año de Metón'. Cuando se produce esta aparición del dios, se pone a tocar la cítara y a danzar ininterrumpidamente durante toda la noche desde el equinocio de primavera hasta la salida de las pléyades, expresando de este modo su complacencia en sus éxitos»[31].

El *De natura animalium* de Eliano, basándose en parte en Hecateo, va más allá en el tratamiento de la grandiosidad de las ceremonias religiosas de los hiperbóreos.

> Este dios tiene como sacerdotes a los hijos de Boreas y de Quión, de número tres, hermanos de nacimiento y de seis codos de estatura. Así, cuando en el momento indicado realizan el rito acostumbrado del susodicho dios, descienden de entre las nubes que rodean a las montañas ripáceas llamadas de los cisnes, de número incalculable, y después de haber estado rodeando el templo como si fueran a purificarlo con su vuelo, se posan en el recinto del templo, una área de inmensas proporciones y de inigualable belleza. Ahora bien, cuando los cantores entonan sus himnos al dios y los harpistas acompañan al coro con su música melodiosa, en ese mismo instante los cisnes se unen de manera unánime al canto y jamás darán una nota desafinada, antes bien, como si el director les hubiera encomendado el diapasón, cantan al unísono con los nativos, que destacan por su dominio de las melodías sagradas. Luego, una vez el himno concluido, los mencionados coristas alados, por llamarlos de alguna forma, tras su servicio consuetudinario en honor del dios y tras haber cantado y celebrado su excelencia durante todo el día, emprenden vuelo de regreso[32].

Los hiperbóreos tienen una existencia independiente de Hecateo de Abdera, ya que generalmente se incluyen en las obras de los geógrafos ro-

---

[30] Cf. DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca de historias*, II. 36-37, n. 2.

[31] *Ibid.*, p. 41, libro II.

[32] ELIANO, *De natura animalium*, ed. bilingüe latín e inglés, trad. A. F. Schonfield, Loeb Classical Library, II (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959), 357 y 359, libro XI.

manos, así como en compendios de historia universal como los de Plinio el Viejo. De estas recopilaciones en latín los hiperbóreos pasaron a la literatura de viajes de la Edad Media y a los escritos de los polígrafos renacentistas; y tras ser debidamente trasladados a la imprenta, estos hiperbóreos utópicos, multiplicados en incontables versiones, pasaron a disposición de los autores de los siglos XVII y XVIII. Algunos detalles aislados de sus obras se pueden encontrar en las fuentes griegas y latinas; otros son el resultado de añadidos posteriores; de cualquier modo, cada innovación introducida por los sucesivos tratamientos del tema revela a menudo la sensibilidad del momento histórico en que fue inventada.

Pomponio Mela, de Tingentera (cerca de Gibraltar), por ejemplo, incluyó a los hiperbóreos en el tercer libro de su *De chorographia*, una visión por encima de la geografía universal escrita en el siglo I d.C. en tiempos de Gayo o en los primeros años del reinado de Claudio. Sus hiperbóreos viven de los productos espontáneos de la tierra y de los bosques y están dispensados de las tareas fastidiosas de la agricultura. La arboricultura es por lo general el símbolo utópico de la libertad respecto de la maldición de trabajar la tierra –Fourier, por ejemplo, prefiere claramente la recogida de frutas al trabajo con la azada–. Aunque los hiperbóreos no han perdido en ningún momento el sentido de la justicia y de la honradez, han podido conocer no obstante la malicia de los pueblos colindantes, a quienes en cierta ocasión enviaron doncellas cargadas de las primicias de la tierra para que fueran ofrecidas en el templo de Delos. Los hiperbóreos de Pomponio Mela viven más tiempo que los demás pueblos, si bien mueren también por fin, resolviendo el problema de dar fin a sus días paradisíacos de un modo que sería posteriormente imitado por muchos utopistas de los siglos XVII y XVIII. Una vida excesivamente larga puede ser una maldición, uno de los más crueles desengaños del utópico que desee la longevidad, como aparece en la descripción que hace Swift de los repugnantes *struldbrugs*, que son inmortales. Algunas utopías del siglo XVII, como *La terre australe connue* de Gabriel de Foigny, tras haber intentado dar al traste con la muerte, acaban inventando formas agradables de suicidio, al modo de los meropianos. Pomponio Mela describe la búsqueda de la muerte de los hiperbóreos en la plenitud de la vida en estos términos: «Y cuando se sienten embargados por la plétora de la vida más bien que por el aburrimiento, se ciñen la cabeza con coronas de guirnaldas y, entre manifestaciones de júbilo, se lanzan de cabeza al mar desde una cierta roca. Así es su curioso rito funerario»[33]. Conviene decir aquí que Pomponio Mela, como tantos otros utopistas, demostró tener una gran intuición sobre los males que aquejaban a los hombres de su tiempo: nosotros, los romanos, estamos inmersos en el *taedium*, mientras que los afortunados hiperbóreos mueren al conseguir la *satietas* o plenitud de la vida –tal parecía ser su razonamiento.

---

33 POMPONIO MELA, *De choreographia libri III*, ed. C. Frick (facsímil reimpreso de la edición de 1880, Stuttgart, 1968), pp. 63-64, libro II, 36-38, citado por Arthur Oncken Lovejoy y George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1935), p. 311.

La *Historia Natural* de Plinio el Viejo pocas cosas añade a la utopía de los hiperbóreos a excepción de una detallada descripción de su empleo del tiempo durante los días de seis meses (deceleración cronológica ya advertida por otros anteriormente): «Siembran en los períodos de la mañana, cosechan a mediodía, cogen los frutos de los árboles al atardecer y se retiran a sus cuevas para pasar la noche»[34]. Descripciones parecidas de los hiperbóreos aparecerán en Solimo, en el siglo III, y en Marciano Capella, en el V. Desde entonces, los hiperbóreos no dejarán nunca de estar presentes en la fantasía utópica occidental, sobre todo tras haberse llevado a la imprenta las obras de Diodoro Sículo, Plinio el Viejo y Pomponio Mela.

Nuestro conocimiento de Yámbulo lo debemos fundamentalmente a Luciano, quien hizo una sátira de él en *Historia verdadera*, y a Diodoro Sículo, quien resumió las aventuras que relata él mismo en las islas del sol, como también resumió el cuento de los hiperbóreos, de Hecateo de Abdera, y la novela sobre Panchaya, de Euemero. La importancia de Yámbulo para la imaginación utópica fue debida en gran parte a su inclusión en la colección de viajes que hizo Giovanni Battista Ramusio en el siglo XVI, en la que el gran recopilador renacentista de la literatura de viaje tradujo el fragmento que aparece en Diodoro Sículo al idioma italiano, a la vez que dedicaba muchas páginas a debatir, en tono subido y con gran profusión, el problema de la autenticidad de Yámbulo desde el punto de vista histórico. Sin zanjar sobre el tema, Ramusio sugirió que la historia que nos cuenta es en parte verdadera y en parte pura fábula. En una traducción francesa de la obra del viajante de origen moro, León «el africano», publicada en Lion en 1556, la historia de Yámbulo y el comentario de Ramusio aparecen añadidos a otros relatos de viajes, con lo que sospechamos que merecía credibilidad por entonces la narración de Yámbulo[35].

Según se desprende de estos escritos, Yámbulo fue un joven estudioso que, tras heredar la hacienda de su padre, viajó hasta la punta suroeste de Arabia para mejorar sus negocios. Allí tanto él como su acompañante fueron apresados por unos bandoleros, quienes los redujeron al estado de pastores. Capturados ulteriormente por los etíopes, se les introdujo en una embarcación con víveres para seis meses y fueron lanzados al mar como ofrenda expiatoria, la cual era realizada cada seiscientos años; se les amenazó con la muerte a él y a su compañero en caso de que se les ocurriera volver al puerto de partida. Sin dejar de navegar rumbo al sur, toparon tras cuatro meses de viaje con siete islas de igual tamaño y equi-

[34] PLINIO, *ibid.*, libro 4.°, cap. XII, pp. 216-217.

[35] LUCIANO DE SAMOSATA, *Historia verdadera*, trad. José Alsina, Ed. Labor (Barcelona, 1974), pp. 24 y 26; Diodoro de Sicilia, *ibid.*, II, 65-83, libro II; Giovanni Battista RAMUSIO, *Navigationi et viaggi*, 2.ª ed., I (Venecia, 1554), 190r-191r, «Discorso sopra la navigatione di Iambolo Mercatante antichissimo»; LEÓN EL AFRICANO, *Description de l'Afrique, Tierce Partie du Monde* (Lión, 1556), II, 113-125. Cf. Elisabeth VISSER, *Iambolus en de eilanden van de Zon* (Groningen, 1947); y David WINSTON, «Iambulus: A Literary Study of Gree Utopianism», tesis doctoral, Columbia University, 1956.

distantes las unas de las otras. Como se hallaban situados cerca del ecuador, la noche tenía la misma duración que el día. Las aguas circundantes eran dulces y el clima templado; abundaban los manantiales frescos y calientes; los frutos maduraban sin interrupción a lo largo de todo el año al igual que en el país de los feacios, descrito por Homero, y que Yámbulo cita a propósito para dar una idea. A su paráfrasis de Yámbulo sobre la feracidad de las islas y la pujanza de todas las cosas que las poblaban, añade Diodoro de su propia cosecha una crítica tácita contra la glotonería de su época. Los isleños «no se recrean en esta abundancia dando rienda suelta a sus apetitos, sino que obran con sencillez y sólo comen lo estrictamente necesario para su sustento. La carne y todo lo demás que se asa o cuece en agua es preparado por ellos, pero de todos los demás platos ingeniosamente condimentados por cocineros expertos en todo tipo de salsas y yerbas exóticas, no tienen la mínima noción»[36].

Sea a causa de su aprecio especial por la abstinencia o por alguna otra razón, el caso es que los habitantes, que gustan dedicarse al estudio de todas las ramas del saber, inclusive la astrología (rama ésta en la que destacó el propio Yámbulo), poseen una gran belleza física, con cuerpos sin pelo dotados de especial vigor y flexibilidad, y con unos músculos tan enérgicos como sus huesos. Es raro que caigan enfermos, y cuando han llegado a los ciento cincuenta años de edad, se quitan la vida voluntariamente tendiéndose sobre una planta especial que tiene la propiedad de arrullarlos hasta que quedan dormidos, y así van muriendo sin notarlo. Su organización social es más bien simple. Viven por grupos de afinidad de un número aproximado a los cien, a la cabeza de los cuales se halla un anciano, practican la división del trabajo, no se casan, y amamantan y crían a los niños en común, sin que las madres consigan reconocer las más de las veces a sus propios hijos. Entre los atributos más curiosos de que gozan los isleños está el poseer dos lenguas en la boca, lo que les permite no sólo el poder imitar las diferentes formas del lenguaje humano y animal, sino también el estar charlando con dos personas al mismo tiempo.

Euemero es un nombre que evoca toda una serie de ideas y doctrinas acumuladas a lo largo de los siglos, siendo prácticamente imposible en la actualidad discernir al verdadero Euemero en ese bosque de referencias que generalmente se conoce con el nombre de *La sagrada descripción* tanto entre los literatos como entre los Padres de la Iglesia. Resulta tan difícil de conocer como el origen de los dioses, cuya divinidad parece ser que puso en tela de juicio. No nos ha llegado nada escrito por el propio Euemero, y la mayoría de las primeras citas de su novela datan de cientos de años después de su muerte. Entre los entendidos parece cundir la opinión de que fue natural de Mesina, aunque no se sabe si de la Mesina del Peloponeso o de la siciliana. Se han rechazado igualmente las teorías de que procediera de Agrigento, de Chios o de Cos. La misma incertidumbre parece dominar sobre su *curriculum vitae*. Según Diodoro Sículo, el prólo-

[36] DIODORO DE SICILIA, *o. c.*, II, 78-79, libro II.

go a *La sagrada descripción* decía que el viaje de Euemero a la isla de Pancaya, sita en el océano índico, había sido emprendido a requerimiento de Casandro, rey de Macedonia, quien aparece vinculado igualmente al mundo de la utopía mediante su excéntrico hermano Alexarco. El poeta Calímaco presenta a Euemero escribiendo en un templo de Alejandría, situado en las afueras de la ciudad, una vez de vuelta de sus viajes[37]. Según una autoridad, el viaje de Euemero se realizó en los últimos años del siglo IV, y la composición del relato alrededor del 270 a.C., cuando ya era viejo.

La obra refleja el desconcierto general, a nivel tanto político como moral, producido tras la muerte de Alejandro. Como tantas otras novelas helenísticas, pertenece a la literatura de evasión, con motivos exóticos estereotipados. Es posible que el autor no se propusiera a nivel consciente redactar un manifiesto ateo; el hecho es que, cuando se lee la obra desde este punto de vista, su iconoclasmo irreligioso se impone sin ninguna reserva. Se sabe más sobre los usos a que se ha prestado dicha novela en los siglos posteriores –de lo que existe una nutrida historia– que sobre la intención del propio Euemero al escribirla; o sea, más sobre su influjo que sobre la obra en sí.

La sagrada descripción se conoce ante todo gracias a unos importantes fragmentos que vienen en Diodoro Sículo, así como por unas referencias que se hacen de la misma en *Las instituciones divinas* de Lactancio, obra basada en una traducción latina hecha a lo que parece por el poeta Ennio[38]. En la última época de la edad clásica Euemero volvió a salir a la palestra, traído por dos partidos opuestos: los defensores del paganismo, como Calímaco, Eratóstenes, Polibio y Plutarco (que lo tachaban de ateo), por un lado, y por los Padres de la Iglesia, por el otro, quienes, empezando por Clemente de Alejandría, lo traían a colación como prueba definitiva de cómo los mismos autores paganos reconocían el carácter de meros constructos políticos que tenían los dioses del Olimpo. Tanto los apologetas cristianos como los paganos, que hicieron tan famoso el nombre de Euemero, estaban menos absortos en los problemas de índole social de Pancaya, que es precisamente lo que nos interesa aquí, que en el pretendido descubrimiento por parte de Euemero de una estela en la que se ensalzaban las hazañas del rey Zeus y de sus antepasados, todos los cuales eran hombres y no dioses. El hallazgo de la tumba del rey Zeus fue la demostración final del nacimiento humano e histórico de los dioses.

Por su parte, la filosofía epicúrea de Lucrecio se casaba bastante bien con el espíritu supuestamente antirreligioso de *La sagrada descripción*.

---

37 CALÍMACO, *Himnos, Epigramas y Fragmentos*, trad. L. A. de Cuenca y Máximo Brioso, Ed. Gredos (Madrid, 1978), pp. 207-208.

38 DIODORO DE SICILIA, *o. c.*, III (1939), 210-211 (n. 1), 215-227, libro V, y 331-337, libro VI. LACTANCIO, *Divinarum Institutionum Libri VII*, en *Patrologiae tomus VI*, ed. Migne (París, 1844), libro I, cap. XIV, pp. 190 y ss; Cf. Herman Franke VAN DER MEER, *Euhemerus von Messene* (Amsterdam, 1949); Giovanna VALLAURI, *Evemero di Messene: Testimonianze e frammenti, con introduzione e commento* (Turín, 1956); H. BRAUNERT, «Die Heilige Insel des Euhemeros der Diodor Ueberlieferung», *Rheinisches Museum*, 108 (1965), 255-268.

La interpretación histórica del origen de los dioses del panteón pagano, en claro contraste con la revelación divina de la verdadera religión, fue particularmente bien acogida tanto por los Padres de la iglesia griega como por los de la latina, de modo que Euemero fue objeto de cita constante en el terreno de la apologética eclesiástica. Con el resurgir, en el Renacimiento, del interés por los temas de la literatura patrística, la interpretación hecha por los santos Padres de la doctrina de Euemero fue universalmente adoptada en los estudios seculares de la historia antigua, de manera que, hacia el siglo XVII, la lectura «euemerística» de la mitología pagana había suplantado prácticamente a las lecturas alegóricas que habían introducido los estoicos. Isaac Newton, en su vertiente menos conocida de mitógrafo, por ejemplo, todavía citaba a «Eumero el de Cos» con aprobación. En las pocas ocasiones en que los escritores renacentistas hicieron referencia al orden social reinante en la isla más bien que a la estela del rey Zeus, como es el caso de Alberti en su *De re aedificatoria*, los pancayanos aparecían tratados como un pueblo histórico.

El hallazgo de la estela es sólo uno de los muchos incidentes que aparecen en la descripción completa de la isla, y la obra pertenece a la categoría general de las novelas helenísticas que fueron escritas como literatura geográfica o de viaje y que parece que tuvo un talante más bien utópico. Si bien Euemero pudo haber participado en los viajes emprendidos rumbo a Arabia o a la India, encabezados por los almirantes de Alejandro, es innegable que la mayor parte de sus relatos son pura ficción y que no consigue nunca convencernos cuando se esfuerza por establecer con precisión el emplazamiento geográfico de Pancaya. Además, el retrato que nos presenta de la isla sigue las huellas de la mejor tradición utópica: abundan las flores, los árboles frutales y los manantiales de agua fresca. Según varias tradiciones históricas que consiguió reunir al parecer Euemero, Zeus, rey de Creta, encabezó en cierta ocasión una expedición con todos sus súbditos a la isla de Pancaya, donde, una vez establecidos, se dotaron de un cuerpo de sacerdotes, que cosntituyó la primera de las tres castas, y a la que estaban ligados los artesanos. La segunda casta estaba compuesta de agricultores y la tercera de soldados, a los que estaban ligados los pastores. Entre todos formaban una sociedad funcional perfecta. Además de los indígenas pancayanos, entre los colonizadores se contaban inmigrantes escitas, cretenses, indios y oceánicos, mezcla ésta que intentaba sin duda reflejar el universalismo fomentado por las ambiciones imperiales de Alejandro. Las castas estaban más o menos equiparadas en cuanto al prestigio, con la excepción de los sacerdotes, que gozaban de un estatuto más elevado que los demás, detentaban la suprema autoridad en cuestiones relativas al funcionamiento de la comunidad y se movían con más boato y lujo dentro de su estilo de vida. Como alguien ha dicho, este cuadro organizativo no constituía un cambio revolucionario en cuanto al plan general de la sociedad ideal columbrada por Hipodamo de Mileto, a quien Aristóteles habia criticado junto a la *República* de Platón. Los pancayanos poseían casas y jardines a título privado, pero todos los produc-

tos y rentas iban a parar a manos de los sacerdotes, quienes adjudicaban ulteriormente una parte del total a cada uno de los habitantes –reservándose para ellos el doble de lo que recibían los demás–. Si bien predominaba un espíritu de igualitarismo, existían incentivos para estimular la producción, y la sabia explotación de las riquezas naturales del suelo y de las minas de metales preciosos había traído la prosperidad general.

Ya había habido historiadores y geógrafos que habían descrito sociedades parecidas, estrechamente entrelazadas y organizadas según el sistema de castas, sin que se traspasaran las barreras sociales, y con cada una de las castas exclusivamente dedicada a una sola ocupación, en países como, por ejemplo, la India y Egipto. Megastenes había contado siete castas hereditarias en su descripción de la India, mientras que Heródoto había hablado de la existencia de vaqueros, gorrineros, marchantes, barqueros e intérpretes en el territorio egipcio, amén de los privilegiados soldados y sacerdotes[39]. Quizá la mayor diferencia entre el modelo social de los imperios con los que los griegos entraron en estrecho contacto durante las conquistas de Alejandro, por una parte, y las ciudades ideales propuestas al mundo helénico, por la otra, consistiera en la intrusión de una clase sacerdotal separada e independiente, y de especial trascendencia. Una casta de este calibre era algo inhabitual en la vida griega. La seclusión del orden sacerdotal de Pancaya en un recinto sagrado, llamado Panara, así como las riquezas del templo, más toda la gama de ornamentos relacionados con la cosa religiosa, eran elementos más orientales que griegos. La utopía de Euemero representa el sincretismo entre el genio griego y el asiático, soñado por el propio Alejandro –es decir, el predominio de los principios griegos en un entorno oriental.

Por su parte, la estela de oro del templo consagrado, escrita de la propia mano del rey Zeus y en la que se enumeraban sus hazañas, dista mucho de defender el ateísmo. Si el rey de Pancaya se convirtió en dios, fue por los muchos favores prodigados a la humanidad. Lo cual no se parece a la creación de una remota imagen faraónica de un rey-dios, sino más bien a la deificación helenística de los reyes en los que se ensalzaba la calidad divina de la razón. Euemero no se propuso un objetivo «euemerístico» o ateo al escribir su obra; incluso pudo proponerse el favorecer la política de los monarcas helenísticos al mostrar que los grandes dioses del culto grecorromano debían su origen a la gratitud de la humanidad por los servicios prestados por el rey Zeus en cuanto hombre a sus sujetos, y que las divinidades menores eran como subalternos a los que Zeus el conquistador había prodigado sus favores en pago a la fidelidad de los mismos. Hay pasajes en Euemero que parecen apuntar en el sentido de un

[39] La descripción de las castas indias por Megastenes aparece resumida en ESTRABÓN, *Geografía*, ed. bilingüe griego e inglés, trad. Horace Leonard Jones, Loeb Classical Library, VII (Londres, 1930), 67, 69, 81 y 83, libro XV; cf. también K. MÜLLER, ed., *Fragmenta Historicorum Graecorum*, II Berlín, 1848), 405 y ss. La descripción que hace HERODOTO de la división de Egipto en siete clases aparece en sus *Guerras persas*, libro II, caps. 164-168, edición bilingüe greco-italiana de G. Bonaccorsi (Turín, S. E. I., 1942).

culto original entre los habitantes de Pancaya, anterior a la divinización del rey Zeus, lo que haría de Euemero un prototipo de esos adoradores de la naturaleza tan frecuentes en las utopías antiguas y modernas.

Esta es una interpretación muy distinta a la que se había aplicado a Euemero a lo largo de los siglos. La divinización de los reyes, en las interpretaciones euemerísticas posteriores, comportaban generalmente la existencia de celadas y engaños, cuando no significaba simplemente la reducción de la «historia sagrada» a escándalos de corte, como aparece en las siguientes palabras pronunciadas por el cocinero del *Banquete de los eruditos:* «es evidente que desconocéis, pro-hombres del banquete, que el propio Cadmo, el abuelo de Dioniso, había sido cocinero. Todos quedaron callados al oir esto, y él siguió diciendo: Euemero de Cos, en el libro tercero de su *Registro sagrado*, cuenta la historia, basándose en la autoridad de los sidonios, de que Cadmo era el cocinero del rey y que, habiéndose apoderado de Harmonía, una flautista que pertenecía también al rey, se escapó con ella»[40].

De las *Maravillas de más allá de Thula*, de Antonio Diógenes, sólo nos ha llegado un largo resumen que el patriarca de Constantinopla del siglo IX, Focio, incluyó en su recopilación llamada *La Biblioteca*[41]. El texto de este manuscrito pasó a la famosa colección del cardenal Bessarion, quien lo donó a la república de Venecia en 1469. Fue publicado por primera vez en 1601 en una edición realizada en Augsburgo por David Hoeschel; cinco años después vio la luz la traducción latina llevada a cabo por André Schott. Aunque los elementos utópicos son más bien leves en la pieza de Antonio Diógenes, su romance es el prototipo de un género literario con más pretensiones que las novelas picarescas. La misma confluencia de tramas y «subtramas», los abundantes episodios amorosos, la descripción de gentes felices que viven en islas lejanísimas y una moral fundamentalmente simplista –los malos serán castigados al final, mientras que los virtuosos se verán libres de todo daño– reaparecen una y otra vez en muchos de los «viajes extraordinarios» de los siglos XVII y XVIII. Se cree que Antonio fue un griego que vivió bajo el dominio romano, ya en calidad de manumiso, ya como nuevo ciudadano romano que habría adoptado el nombre de su patrón. La fecha más tardía posible de su novela es alrededor del 300 d.C, ya que la menciona Porfirio en su biografía de Pitágoras. Rohde pretende que Antonio había vivido en la segunda mitad del siglo segundo, antes de Luciano.

En la escena inicial, que transcurre en Tiro, el ya anciano héroe Dinias se halla conversando con su paisano Kimbas, venido expresamente para llevárselo de nuevo a la comunidad de los arcadios. Como es demasiado viejo para hacer un viaje de tal envergadura, se niega a acompañar a Kimbas. No obstante, le hace el regalo de contarle su vida desde que

---

[40] ATENEO, *op. cit.*, VII (1941), 33, libro XIV.

[41] Antonio DIÓGENES, «Ta hyper Thoulen apista», resumido por Focio, *Bibliotheca* (París, 1959-62), vol. II, sec. 166.

abandonó su patria, y encarece al compañero de Kimbas, que es un letrado, a transcribir sus hazañas en tabletas de madera –por duplicado, para más señales–. En cierto sentido podemos considerarnos afortunados de poseer solamente el aburridísimo compendio de Focio de esta extensa exposición de infortunios. Dinias y su hijo Democares se habían marchado de casa en busca del conocimiento. Tras surcar el Mar Negro y el Caspio, y superadas las montañas Ripeas, pasaron al océano oriental y a las regiones del sol naciente. Después de haber sufrido experiencias a menudo desagradables, llegan por fin a la isla de *Thula*. Una vez allí, Dinias se enamora de Derkilis, una joven aristócrata de Tiro que había llegado por un camino indirecto. Había tenido que abandonar su hogar a causa de las maquinaciones del malvado sacerdote egipcio Paapis, quien la había obligado, a ella y a su hermano, a poner fin a la vida de sus padres, haciendo que se quedaran dormidos. Sus peripecias la habían llevado a Rodas, a Creta y a la Cimeria italiana, donde bajó y conoció el Hades con la guía de uno de sus antiguos domésticos. De regreso del Hades, visita la tumba de la sirena en compañía de Querilo y Astreo, de los que aprende muchos de los secretos de Pitágoras. Luego va a visitar una ciudad de Iberia, a cuyos habitantes sólo ve por las noches por miedo a los implacables celtas, después de lo cual vuelve a España y se queda a vivir entre unas gentes, cuya mujeres se encargaban del arte de la guerra. En Sicilia, Derkilis es apresado por un tirano. Allí redescubre a su hermano, al que hacía tiempo que no veía, y escucha sus narraciones sobre extraños países, y sobre plantas y animales no menos raros. Habiéndose tropezado de nuevo con Paapis, Derkilis y su hermano consiguen robarle su magia. Consultado un oráculo sobre la esclavitud que padecían los jóvenes tirios, éste aconseja a Derkilis que se dirija a Thula, donde, tras mucho pensar, conseguiría por fin expiar su parricidio involuntario. Derkilis y su hermano llegan a la isla, acosados por el malvado Paapis. Este consigue, con sólo escupirles, que se mueran por la mañana y sólo vivan de noche. Por último, Paapis muere a manos de un hombre enamorado de Derkilis. En los libros mágicos del sacerdote muerto, los hermanos aprenden cómo deshacer el hechizo que éste tenía puesto sobre sus padres, con lo que regresan a Tiro a todo correr a fin de despertar a sus padres del letargo en que se hallaban –no sin antes dar a conocer sus desventuras a Dinias, quien las incorpora a su relato general.

Tras la marcha de Derkilis y Martineas, Dinias y su hijo reemprenden su viaje con rumbo hacia el Norte. Llegan a una región bajo el círculo ártico, donde son corrientes los días y las noches con una duración de meses e incluso de años. Por último llegan los viajeros a la luna, cuyos habitantes consiguen de inmediato lo que piden en sus oraciones. Dinias logra hacerse a su vez con este poder lunar y hace que le lleven rápidamente a Tiro, donde se reúne con Derkilis, y por fin vienen en su busca unos emisarios de Arcadia. Acabada su biografía, Dinias hace llegar una copia a Derkilis, con la condición de que entierren dicha copia con él tras su muerte. Y, cuenta Antonio, la historia ha llegado a nuestro conoci-

miento gracias a la exhumación accidental de las tabletas en el transcurso de la conquista de Siria por Alejandro.

Las novelas helenísticas tienen más que ver con la forma literaria y el espíritu exótico de muchas utopías barrocas que con el contenido de su pensamiento. El héroe-narrador de la novela utópica helenística tiende a ser un personaje más bien rígido, que dice pocas palabras propias y no hace ningún comentario emotivo ante los más espeluznantes acontecimientos. Este protagonista «de vuelta de muchas cosas» se pierde muchas veces o padece naufragio, observa mucho, a veces se enamora, vuelve a su mundo griego y escribe sus memorias. La sustancia de las novelas antiguas es más bien escasa; por eso no sentimos la tentación de sobrevalorar su influencia. Sin embargo, meropianos, hiperbóreos, arcadios, solarianos y habitantes de la Ultima Thula se han convertido todos en estereotipos de la utopía europea, transmisores de las imágenes paganas de la edad de oro al mundo cristiano.

Una vez aclimatada la cultura greco-romana al mundo de la Iglesia, fueron muchos los elementos provenientes del mito griego de la edad de oro, con sus correspondientes variantes, que acabaron fundiéndose con las visiones del paraíso. Pero, haciendo una valoración general, se puede afirmar que la corriente helénica resultó ser como un afluente más de ese gran río que es el culto del paraíso. Los Padres de la Iglesia nunca se cansaron de puntualizar que las historias de la edad de oro contadas por los poetas griegos desde Hesiodo en adelante o bien eran un plagio literario del verdadero relato del jardín del Edén, o a lo sumo prefiguraciones del mismo. Cuando, con la renovación clásica propugnada por el Renacimiento, las imágenes de la edad de oro estuvieron a punto de constituirse en una entidad aparte, vinieron en bloque los poetas y los filósofos a dejar bien clara la primacía religiosa e histórica del mito cristiano sobre el pagano, el cual fue calificado de mera imitación[42]. Con la forma secular del paraíso adoptada en la *Utopía* de Tomás Moro, y la composición de centenares de obras siguiendo su modelo desde el siglo XVI al XVIII, hicieron su reaparición los detalles pictóricos sacados del corpus clásico de las edades de oro, así como las ciudades del sol, las sociedades helénicas imaginarias y los ideales estados-de-los-filósofos griegos. Sin embargo, la fuerza psíquica subyacente siguió siendo profundamente judeo-cristiana. Quedaron así incorporados al paraíso los más impensables artilugios y fragmentos de la literatura griega y romana, sin por ello atentar en lo más mínimo contra su carácter religioso. En las visiones monásticas de la Edad Media y en los romances que florecieron a lo largo del siglo XIII, aparecen igualmente elementos míticos célticos y escandinavos, al igual que se habían adoptado motivos islámicos durante las Cruzadas, aunque sólo en tanto en cuanto no chocaban con el paraíso judeocristiano.

---

[42] Cf. Henry REYNOLDS, «Mythomystes» (1632), en J. E. Spingarn, ed., *Critical Essays of the Seventeenth Century* (Oxford, Clarendon Press, 1908), I, 176: «What can *Adonis horti* among the Poets meane other then *Moses* his *Eden*, or terrestiall Paradise...?»

3
LA GRAN TRANSMISIÓN

Entre el grupo heterogéneo de los antiguos escritores griegos que presidieron el nacimiento de la utopía moderna en el siglo XV y principios del XVI, cabe citar fundamentalmente cuatro nombres: Aristófanes, Platón, Plutarco y Luciano. Su legado se presenta a menudo contradictorio tanto por la forma como por el contenido, razón ésta que podría explicar en parte la ambigüedad que suele caracterizar a las utopías del Renacimiento. La utopía moderna no sólo tuvo orígenes míticos, sino que también se formalizó según patrones literarios –algunos de los cuales con una antigüedad de dos mil años–, que ofrecerían un atractivo especial para los eruditos humanistas durante toda la media centuria que siguió a la invención de la imprenta.

LOS ANTIGUOS LEGISLADORES

Europa occidental heredó las imágenes idealizadas de las antiguas sociedades históricas que tanto habían influido en la configuración de las fantasías de la utopía –las ciudades de Esparta y de Atenas, el reino de Persia y las colonias pitagóricas en la Magna Grecia–. Se tenía algún conocimiento de las comunidades ascéticas de los esenios, descritas en los textos griegos de Filón de Alejandría, si bien su carácter religioso judaico las excluía del corpus secular. Una de las más antiguas y extendidas tradiciones atribuye la promulgación de un nuevo orden de sociedad a los *nomothetai* o legisladores, que fundaron o regeneraron sus ciudades respectivas. Solón, el «arconte y reconciliador» de la Atenas de principios del siglo VI, fue una figura histórica que justificó sus intenciones en versos tetrámetros yámbicos, algunos de cuyos fragmentos han llegado hasta nosotros. Sus reformas constitucionales fueron analizadas por Aristóteles y su biografía la escribió Plutarco. De Licurgo de Esparta se han dado fechas que van desde el siglo XII al VI, aunque hoy parece que se prefiere la

segunda mitad del siglo IX (y esto suponiendo que no fuera un personaje mítico). Aunque lo menciona Heródoto, los detalles más relevantes de su vida los debemos a la *Constitución lacedemonia* de Aristóteles y a las *Vidas Paralelas* de Plutarco, obras en las que aparece la Esparta licurguiana cual una utopía griega primitiva. Una función parecida para el mundo persa la cumplió el ateniense Jenofonte (430-354?), cuya Ciropedia, una biografía idealizada del sabio y tolerante Ciro el Viejo, fundador del imperio persa aqueménida en la segunda mitad del siglo VI, suministró a los utopistas de los siglos XVII y XVIII un tercer modelo a imitar. Un cuarto legislador famoso lo tenemos en Pitágoras, que vivió a finales del siglo VI y a principios del V y fundó una orden religiosa y política en Crotona, que floreció durante bastante tiempo en toda esa región. En época de Aristóteles, sus reglamentos comunitarios se habían hecho ya legendarios. En el siglo IV, cuando la expansión colonial griega y la fundación de nuevas ciudades se hallaban en su punto culminante, fue corriente formar a los discípulos de la academia de Platón para convertirse en consejeros constitucionales que serían posteriormente enviados a todo lo ancho del mundo helénico con el fin de ayudar a instituir sociedades ideales. Estos forjadores de constituciones se lanzaban en cierto modo a la misma aventura que ya emprendieran anteriormente sus venerables ancestros; en este sentido, se puede afirmar que se da una sucesión ininterrumpida de legisladores de sociedades ideales, y que va desde los tiempos míticos hasta después de Platón.

El establecimiento de comunidades pitagóricas en Italia del sur fue sin duda el experimento utópico más famoso del mundo antiguo, experimento que fue más allá de las nociones de Platón. Se conoce bastante bien la cronología de su surgimiento y caída. La orden fue fundada en Crotona alrededor del 530 a.C.; a medida que se extendía la doctrina fue ganando terreno otro movimiento opuesto que culminó con el incendio de la casa de Milón; cincuenta años después se produjo una especie de éxodo de regreso a Grecia. Siempre que los adeptos pitagóricos, previamente iniciados a una filosofía esotérica y a una regla estricta conducente a un estado de vida ideal, subían al poder en alguna parte de la Magna Grecia, se esforzaban por conformar el estado de cosas a su modelo místico y aristocrático. La mezcla de elementos políticos y religiosos que, al parecer, había en el sistema pitagórico se convirtió en un precedente utópico para los rosacruces alemanes de principios del siglo XVII, toda vez que la manera como se infiltraron los pitagóricos en el orden civil de Italia del sur invita a establecer una comparación con las sociedades masónicas de la Europa del dieciocho[1].

Sin embargo, la historia del movimiento pitagórico y de sus comunas, así como la de los infortunios de Platón y sus discípulos en su intento de plasmar la ciudad ideal, y de otras experiencias similares llevadas a cabo

[1] Kurt von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy: An Analysis of the Sources* (Nueva York, 1940); John Earle Raven, *Pythagoreans and Eleatics* (Cambridge, 1948).

en el mundo helenístico, si bien es cierto que pasaron efectivamente a la posteridad, no llegaron a ejercer un influjo remotamente comparable al de los mitos legados por Atenas y Esparta a las generaciones sucesivas hasta entrado el siglo XVIII. En tiempos de Heródoto ya se había convertido Licurgo en objeto de veneración en Esparta. Su nueva orden había sido aprobada por el oráculo de Delfos, por no decir que había sido ordenada. La ley de Solón era de índole secular; se la había dictado su propia conciencia. Y sin embargo, los sistemas instituidos tanto por Solón como por Licurgo adoptaron con el paso del tiempo un carácter vagamente religioso; los habitantes de ambas ciudades creían que la obediencia a sus grandes legisladores les aseguraría la prosperidad, y que el alejamiento de sus mandamientos representaría la derrota y el sufrimiento de la comunidad entera.

Para los europeos occidentales, los distintos ideales constitucionales de Atenas y Esparta vinieron a representar dos modos de vida contradictorios, dos psicologías diferentes y dos concepciones opuestas de la sociedad óptima. Su confrontación en la guerra del Peloponeso ha sido presentada a menudo como una batalla ideológica, mientras que, por otro lado, los discursos que refiere Tucídides contribuían a fijar los estereotipos del ateniense y el espartano, por los que deberían posteriormente optar los sucesivos utopistas. En los tiempos modernos, los pasajes iniciales del *Discurso sobre las Artes y las Ciencias* de Rousseau son una repetición un tanto estridente y melodramática de la antigua disputa. En términos generales, se puede decir que muchas utopías cristianas, desde el Renacimiento hasta la Revolución francesa, fueron o bien ascéticas y comunitarias a imagen de la Esparta de Licurgo o bien democráticas y tolerantes en cuanto a los placeres de los sentidos a imagen de la Atenas de Solón. Es cierto que, ocasionalmente, se dieron conatos de sincretismo entre ambos sistemas; pero se puede afirmar sin temor a equivocarnos que, a lo largo de los siglos, los utopistas europeos volcados hacia la antigüedad no dejaron de mostrar una marcada tendencia a escoger como modelo a uno de los dos legisladores.

Aunque las imágenes de Atenas y Esparta quedaron más bien en estado flotante, impregnadas de una cierta cualidad mítica, es indudable que, después de la recuperación del corpus clásico, numerosos documentos que describían aspectos de sus políticas se convirtieron en fuentes de base para la inspiración utópica. Siguiendo en esto las directrices del círculo reducido de los grandes humanistas, la Atenas idealizada se confunde en general con la Atenas del Solón de Plutarco y de la oración fúnebre de Pericles referida por Tucídides; lo mismo que la Esparta idealizada será la del Licurgo que nos retrata Plutarco. Estos textos formaron el núcleo de numerosas utopías posteriores, que difirieron generalmente en detalles de segundo orden sólo y cuando los escritores tenían conocimiento de otros relatos de las ciudades perfectas. Los *Paralelos*, o *Vidas paralelas*, de Plutarco se publicaron por primera vez en latín en Roma el año 1470 gracias a una empresa a gran escala por parte de una pléyade de huma-

nistas italianos; por su parte, el siglo XVI vio la aparición de auténticos textos griegos y latinos, sucesivamente traducidos a las principales lenguas europeas. Las traducciones al francés de Jacques Amyot y al inglés de Sir Thomas North se hicieron particularmente populares. Entre la serie de héroes antiguos de Plutarco sólo se cuentan unos pocos legisladores, los cuales son, con todo, fácilmente reconocibles en los personajes del rey Utopo de Moro, en el Sol de Campanella, en el Sevarias de Vairasse y en multitud de otros padres fundadores de regímenes utópicos.

Los utópicos fueron más de una vez plenamente conscientes del papel histórico tan importante que les tocó desempeñar. Solón es el primero en habernos dejado una apología moral de las disposiciones legales de sus constituciones ideales bajo forma de imagen refleja, de índole a la vez filosófica y poética. Los diversos fragmentos escritos por este primer poeta ateniense, que escribió a menudo después de que sus esperanzas se vieran defraudadas sobre todo tras la toma del poder por el tirano Pisístrato, se puede decir que constituyen una especie de utopía. El sueño de Solón había consistido en someter la sociedad de Atenas a la *eumonia* (la legalidad y el orden) y al *arpos* (lo conveniente) sin tener que recurrir a la tiranía. Abogaba por la vía de en medio en todos los asuntos de importancia. No convenía dar a la gente demasiada libertad, pero tampoco someterla a la opresión. Consiguió emancipar a la propia tierra de la ignominia de la servidumbre al abolir la esclavitud de los ciudadanos-campesinos por deudas. Los atenienses que habían sido vendidos como esclavos en el extranjero quedaron así redimidos y los que anteriormente temblaban ante el humor cambiante de sus respectivos amos quedaron igualmente liberados. En el conflicto de clases, las disposiciones de Solón no se casaban con ninguno de los dos partidos opuestos, resistiéndose a propiciar la victoria de cualquiera de los dos.

Al pueblo di el poder que bien le estaba,
sin que en honor ganara ni perdiera:
los que excedían en influjo y bienes
ser injustos por eso no podían;
a todos los armé de fuerte escudo;
más de vencer en injusticia a nadie
se dispensó la autoridad violenta [2].

A los pobres se les garantizaba lo necesario y a los ricos se les concedía solamente lo que les pertenecía según justicia. En nombre de la moral, Solón hizo una llamada a los ricos para que depusieran su actitud arrogante e intemperante y se liberaran de la fiebre de riquezas. Les echó en cara su arbitrariedad y atropellos y les invitó a usar de la moderación en el disfrute de su patrimonio. Ante la guerra civil que amenazaba con acabar con la vida de la polis, se creyó predestinado a jugar el papel de

---

[2] PLUTARCO, «Solón», en *Vidas Paralelas*, trad. A. Ranz Romanillos, Editorial Iberica (Barcelona, 1959), p. 139.

gran conciliador. El utópico francés de principios del siglo XIX, Henri Saint-Simon, asumió un papel parecido al de Solón, dirigiéndose a los ricos y a los pobres de su tiempo con el fin de evitar un desastre revolucionario.

Solón, sobre todo en su juventud, se entregó a los placeres dulces del amor, de la música y del vino, escribiendo poemas para ensalzarlos y demostrar que valían al menos tanto como las grandes posesiones; el hombre podía ser igualmente feliz con sus hijos, sus caballos, sus buenos perros de caza y sus amigos. Pero el problema de la buena sociedad no era un asunto individual y por eso promulgó una ley, de la que da también cuenta Plutarco, por la que quedaban privados de sus derechos políticos los que se habían mostrado neutrales en una sedición. Su ideal político consistía en una democracia mixta y algo imprecisa en la que se aprobava el placer con moderación y se sancionaba la distinción de clases, aunque invitando a los poderosos a no abusar de su poder y a las masas a no dejarse engatusar por los demagogos revolucionarios.

Solón sabía perfectamente que había gente descontenta por sus medidas poco radicales a la hora de exigir cuentas a los ricos; sin embargo, siempre se negó a repartir los bienes de éstos entre los menos acomodados y a imponer una total igualdad social. No se le pasó por la cabeza que los hombres de fortuna, los «buenos», fueran tratados igual que los pobres, los «malos», en cuanto a la posesión de la tierra. Sin embargo, al alienar a muchos de ambos partidos consiguió una gran fama; lo que hizo por el pueblo llano era algo que nadie se hubiera atrevido a prever tan sólo unos años antes. En cuanto a los grandes y poderosos, no podían igualmente por menos de alabarle, si tenían en cuenta sobre todo los desórdenes que se habrían producido de haber ocupado su lugar un demagogo. Sin embargo, precisamente por haberse situado a igual distancia de los dos partidos en liza, fue ganándose cada vez más enemigos enconados. Y las advertencias de Solón contra los riesgos de la avaricia y el espíritu partidista fueron paulatinamente cayendo en saco roto. Al emprender una serie de viajes por el extranjero, la disensión cundió entre la gente –a la que él comparó con el mar en calma agitado por líderes sin escrúpulos–, desembocando en la subida al poder del tirano Pisístrato. Si limitáramos el utopismo a la fe en una vida de felicidad perfecta, entonces difícilmente podría incluirse en el credo de Solón. En la famosa anécdota de su confrontación con el rey Creso, referida por Plutarco, Solón aparece filosofando en torno a las vicisitudes de la fortuna y a la insensatez que consiste en juzgar feliz una vida que todavía no ha llegado a su término:

A los griegos, oh rey de Lidia, nos ha concedido Dios una medianía en muchas cosas y nos ha hecho participantes de cierta sabiduría tranquila y confiada, según parece, la cual es toda popular, no regia y brillante, como nacida de aquella misma medianía; ésta, pues, viendo sujeta la vida a tan diversas fortunas, no nos deja engreírnos con los bienes presentes, ni admirar en el hombre una felicidad que puede tener mudanza con el tiempo, porque cada uno tiene sobre sí un porvenir muy va-

rio, por lo mismo que es incierto; y aquel tenemos por feliz a quien su buen hado le ha proporcionado ser dichoso hasta el fin. Mas la felicidad del que todavía está vivo y sujeto a riesgos es insegura y falible, como el parabién y la corona del que todavía está peleando. Plutarco observa, no sin una buena dosis de ironía, que, una vez que hubo pronunciado este discurso, Solón se retiró de la presencia real, «dejando disgustado a Creso, pero no corregido»[3].

Desde la famosa discusión que aparece en la *Política* de Aristóteles, no han dejado de tener lugar disputas académicas acerca del carácter preciso de la reforma histórica de Solón; Solón ha creado la imagen de un benévolo legislador democrático que se alzó por encima de los intereses de partido para poder legar a Atenas una constitución «admirablemente atemperada», que serviría de modelo a generaciones futuras. La oración fúnebre de Pericles, obra maestra en su género y que refleja perfectamente ese carácter altivo de los atenienses, iría mucho más allá del buen tono de la utopía soloniana.

La sociedad ateniense, tan bien descrita por Plutarco y Tucícides, tendría no obstante menos atractivo para algunos utópicos que Esparta, cuya naturaleza autoritaria parece prestarse mejor a la pasión por dejar todo bien atado. En líneas generales se puede afirmar que *Las Leyes* de Platón y la fantasía espartana de Plutarco vienen a respaldarse mutuamente. Si, como afirman sus antiguos biógrafos, Licurgo recibió una profunda influencia de la experiencia cretense, tal como pudo conocerla en el transcurso de sus viajes, entonces carece de importancia decisiva el saber si Platón se inspiró en sus *Leyes* directamente de Creta o si, en cambio, pensó en las instituciones espartanas que todavía llevaban la impronta de Licurgo.

Lo que sabemos de las leyes de Licurgo se lo debemos principalmente a Heródoto, a Platón, a Jenofonte, a Aristóteles y, sobre todo, a Plutarco. A decir verdad, no existe acuerdo total sobre nada referente a Licurgo, ni sobre la historicidad del mismo, con sus respectivas fechas, ni sobre las reformas que habría practicado él y que se distinguirían de otras reformas anteriores y de otras costumbres cuyo origen también se le imputa, ni sobre la finalidad y significado de las innovaciones que se le atribuyen igualmente. Las más modernas y sofisticadas «hipercríticas» textuales de las fuentes difieren enormemente sobre el tema. El texto de Plutarco es de los más detallados que existen al respecto, aunque los comentadores contemporáneos se alejan considerablemente de la interpretación algo trivial que prevaleció durante siglos en la Europa occidental.

La descripción que hace Plutarco de la constitución espartana se basa sin duda en Platón y Aristóteles, pero también en la observación directa, si bien conviene decir a este propósito que, cuando él visitó Esparta, ya hacía tiempo que estaban muy decaídas las antiguas instituciones. Sin zanjar la cuestión de si Licurgo, el legislador de Esparta, fue o no una fi-

---

[3] *Ibid.*, p. 147.

gura histórica, es indudable que las instituciones que suelen llevar su nombre tuvieron una grandísima influencia en las utopías de corte duro y ascético. Apenas si hay un solo detalle de la constitución de Esparta y de la manera de vida descrita por Plutarco que no fuera de alguna manera incorporado en las utopías de los siglos XVII y XVIII. Mientras que la histórica Atenas dejó el recuerdo de una sociedad más bien relajada en todos los sentidos y amante de las artes, Esparta, sobre todo en el período en que observó a rajatabla las leyes de Licurgo, fue el arquetipo de un régimen sumamente severo. Las virtudes cívicas de los espartanos, así como su profundo sentido del deber, fueron objeto de alabanzas por todas partes, toda vez que sus éxitos en lo militar hacían que su constitución fuera a todas luces digna de emulación.

Esparta se convirtió en ejemplo de perfeta cohesión y devoción patriótica, el cual sería admirado por los jóvenes de todas las naciones:

A nadie se le permitía vivir a su capricho; en la ciudad, al igual que un campamento militar, cada uno tenía una orden que cumplir y un cargo en el servicio público, con la plena conciencia de pertenecer enteramente a su país y no a sí mismo...[4].

Aunque a posteriores generaciones más ilustradas les repelía el tratamiento inhumano infligido a los ilotas, sin embargo no se solía hacer hincapié en este tema, con lo que quedaba intacto el cuerpo de la utopía. Cuando en la Europa cristiana cundieron las relaciones sexuales fuera del matrimonio, crimen nefasto para las mujeres (aun con el consentimiento de los maridos), los aduladores de la Esparta de Licurgo negaron olímpicamente el alegato de que estas prácticas también se habían dado entre sus ciudadanos. El estímulo espartano a las relaciones amorosas entre hombres o bien se negó sin más o bien se intentó ignorarlo. El severo sistema educativo, las comidas en común, la supresión del capricho individual, el igualitarismo, la continencia, la abstinencia, la obediencia, etc., se convirtieron en los atributos esenciales de la sociedad ideal. Las anécdotas que refiere Plutarco en su «Licurgo» sobre la fortaleza, el coraje, el arrojo y el espíritu mortificado de los espartanos fueron constantemente citadas para inculcar a los jóvenes virtudes similares. A todos los niños se les contaba en la escuela hasta la saciedad la historieta del muchacho impertérrito ante el zorro robado, que le devoraba las entrañas por tenerlo oculto bajo el vestido; cualquier cosa antes que pasar la vergüenza de la revelación del hurto cometido.

Esparta fue un estado guerrero que pasó casi toda su existencia ya luchando ya preparándose para la lucha. Los agentes del Estado –los reyes, los ancianos y los jefes de pelotón– supervisaban todos los actos de la vida desde el nacimiento hasta la muerte. La división de la tierra en parcelas de igual extensión, medida introducida por Licurgo, constituyó el

[4] PLUTARCO, «Licurgo», en *Vidas Paralelas*, trad. A. Ranz Romanillos. Coleccción Universal (Madrid-Barcelona, 1919), p. 154.

modelo de futuros planes de comunismo agrario. El matrimonio estaba totalmente supeditado a una política eugenésica, que propiciaba el nacimiento de buenos soldados para la guerra. Se endurecía por igual el temple de los hombres y de las mujeres, pues cundía la creencia de que su estado de salud de éstas en el momento de la concepción determinaría el grado de fortaleza del niño. Este especial hincapié en la preparación física de las mujeres contrastaba claramente con la molicie y vida placentera que llevaban las mujeres de las clases superiores en las sociedades avanzadas que producían utopías.

Se observaban igualmente costumbres maritales que el propio Plutarco juzgaba algo raras: un anciano podía persuadir a un joven para que fecundara a su mujer; también los hombres particularmente robustos podían obtener las mujeres que desearan. Algunas de las disposiciones sexuales en vigor, como el que las mujeres anduvieran vestidas con ropas de varón y el que se les cortara el cabello la noche de bodas, así como la brevedad de los primeros encuentros heterosexuales tras la vuelta de los soldados a la mansión conyugal, podrían interpretarse perfectamente en nuestros días en términos de homosexualidad, aunque Plutarco prefiriera ensalzarlas desde un punto de vista eugenésico y como medio idóneo para mantener viva la llama de la pasión. Hacia finales del siglo XVIII, el prolífico utópico francés Restif de la Bretonne seguía ingeniándose todavía todo tipo de mecanismos sociales con el fin de evitar que los jóvenes casados tuvieran fácil acceso los unos a los otros, con lo que el estímulo de la pasión quedaría así reforzado. Los espartanos despreciaban a los hombres sin hijos, así como a las estériles; y a los solteros se les obligaba a pasar por un ritual humillante que consistía en ir vestidos con poca ropa durante los meses fríos de invierno y cantar canciones satíricas sobre ellos mismos por no querer explotar su energía vital. El matrimonio espartano seguiría chocando a los oidos de los europeos aun después de que se acostumbraran a escuchar las extrañas prácticas referidas en la literatura de viajes y de aventuras.

A los niños pequeños se les sometía a la prueba del baño de vino, según cuenta Plutarco, con el fin de identificar a los debiluchos, que serían posteriormente exterminados según los criterios espartanos. Los comentadores actuales destacan el aspecto ritual de este bautismo, lo cual parece haber pasado inadvertido a los ojos de los antiguos. Los niños eran apartados de sus padres en edad temprana y educados con los otros niños bajo la estricta vigilancia de las autoridades estatales. La *paideia* era poco intelectual y estaba dirigida principalmente al desarrollo del cuerpo, a la represión del ego, al favorecimiento de las aptitudes militares y, sobre todo, a favorecer las virtudes del coraje y el dominio de sí mismo. Se pretendía que la práctica de la disciplina y del aguante, iniciada desde el mismo nacimiento, produjera soldados arrojados; por eso se consideraba una medida necesaria el exterminio de los débiles. Los castigos eran tan contundentes que podrían muy bien parecer salvajes o simplemente «exóticos» a un lector actual no familiarizado con las nuevas ciencias;

pocos interpretarían, por ejemplo, el hecho de que un supervisor mordiera el pulgar del alumno que había contestado de manera estúpida a una pregunta de moral como un acto encaminado a proteger el poder del joven espartano. Asimismo, el enseñar a los niños a robar sería considerado como una mancha horrible en el sistema moral espartano por los inocentes lectores cristianos. Hasta que los estudiosos no emplearon un método antropológico, no se vio que la flagelación de los niños espartanos era en realidad un rito de fertilidad y que las invitaciones al hurto no eran sino una manera más de impulsarles a arrogarse los poderes militares y sexuales de los mayores, a los que empezaban por desposeer de la comida.

Al parecer, los chicos y los adultos pasaban juntos la mayor parte del tiempo ejercitándose, aprendiendo el arte de la guerra, comiendo y durmiendo juntos. Plutarco los describe como jocosos, amantes de los *bons mots* e intolerantes ante los largos discursos. Reconoce igualmente que existía un gran amor entre los pertenecientes al mismo sexo. Uno de los preceptos fundamentales era el respeto a las personas mayores. Como Licurgo había repartido la tierra por partes iguales, todo los espartanos contribuían a la gran mesa en común, aunque sólo se comía lo estrictamente necesario. Los lujos estaban prohibidos y sólo se permitían en vísperas de guerra algunos adornos en el pelo y el vestido. Existia un gran espíritu de competición en el deporte y en las prácticas militares, y los más flojos eran objeto de burla en los juegos oficiales por parte de doncellas medio desnudas, que participaban también en la ceremonia de la procesión. Cada espartano se alegraba particularmente en la victoria, pensando más en el Estado que en sí mismo, y no se conocía la envidia. Los sacerdotes no desempeñaban un gran papel en el cuadro de esta sociedad de guerreros, aunque la guerra y la gimnasia tenían un carácter religioso y solemne.

Vicios tales como el adulterio sin el consentimiento del marido eran desconocidos entre los espartanos de Plutarco. Se intentaba apartar a los jóvenes del alcohol mostrándoles a ilotas intoxicados, y la glotonería era imposible dado que la comida sólo se ponia a disposición de la gente en pequeñas cantidades y en la mesa común. A la vez que se prohibían las artes que invitaban a la relajación de las costumbres, se fomentaba la música marcial y la poesía heroica. Los espartanos avanzaban en la batalla con una moral y preparación tan altas que era imposible derrotarlos. Al mismo tiempo se mostraban generosos con los vencidos y abominaban de despedazarlos –estratagema que, por cierto, favorecía el que los enemigos se rindieran más fácilmente.

Esta sociedad de total dedicación al ejercicio físico y moral no permitía que sus ciudadanos trabajaran. Para eso estaban los siervos y esclavos, a los que trataban con gran severidad por miedo a que se rebelaran. Para mantener a los ilotas aterrorizados se alentaba a veces a los jóvenes espartanos a que fueran a los campos y mataran a algunos de ellos. Los espartanos no practicaban el comercio. Estaba igualmente prohibido el

emigrar o viajar a otros países, y no se permitía a los extranjeros que se instalaran en el país por miedo a que introdujeran la corrupción.

Según Heródoto, los cambios introducidos por Licurgo trajeron un vuelco radical para la fortuna espartana. Pasaron de un período de depresión y constantes derrotas a manos de los tegeatas a una fase de ininterrumpidas victorias, en la que se mantendrían en lo sucesivo. También Tucídides atribuye el poder que detentó Esparta en la última parte del siglo sexto a la reforma de Licurgo de tres o cuatro siglos antes. Ambos historiadores crearon la imagen de una ciudad-estado cuya naturaleza se vio cambiada por una reforma revolucionaria que trajo el triunfo en lugar de la derrota en el campo de batalla y estableció un orden duradero y constante. Los utópicos posteriores no se cansarían de resaltar la íntima conexión existente entre la reforma de Licurgo y las subsiguientes victorias militares. Secundando a los padres de la historia griega, el utópico europeo que quisiera describir un Estado que haya perdurado y conseguido el éxito en la guerra no podía por menos de escoger a Esparta, el modelo perfecto de un «gobierno bien ordenado».

Aristófanes y Luciano, cristianizados

Los humanistas del Renacimiento recibieron los escritos de Platón, Aristófanes y Luciano como si hubieran sido redactados por contemporáneos, y sintieron una especial atracción hacia estos escritores clásicos. Moro y Erasmo los conocían tan de cerca como se conocían ellos mutuamente. Lo que no quiere decir que los humanistas renunciaran a su propia individualidad, ni mucho menos; adoptaron las diversas concepciones de sus autores favoritos sin por ello sentirse anonadados por ninguno de ellos. La *Utopía* de Moro no es ni platónica ni lucianesca; es ambas cosas a la vez. Sabido es que Aristófanes y Luciano gustaban de reírse de la excesiva seriedad de Sócrates. Tomás Moro podía bromear en torno a *La República* y al mismo tiempo creer devotamente en los ideales propugnados en la misma. Si Rabelais pertenece al grupo de los humanistas, conviene recalcar sin embargo que su lado jocoso oscurece el lado grave, de manera que su admiración por Aristófanes supera con mucho a la que sintió por Platón. Pero, incluso dentro de la chusquería rabelesiana, late un tono solemne, como en la magnífica fantasía utópica de la abadía de Thelema. La utopía del Renacimiento del norte de Europa, nacida de las tradiciones griegas filosófica y satírica, usó y mezcló los artificios literarios de ambas, lo cual le imprime un sello de especial complejidad.

Se sabe que hubo un corpus bastante nutrido de obras de Aristófanes y Luciano que pasó relativamente intacto al mundo intelectual europeo en expansión del siglo XV. El hecho de que estos autores escribieran sus obras con una diferencia en el tiempo de unos seiscientos años y representaran diferentes géneros literarios no impidió que se les asimilara a menudo a la hora de citarlos y de imitarlos. Casi siempre aparecían her-

manados, hasta el punto de que se diría que a veces formaban una sola escuela. Cuando los humanistas del norte iniciaron su misión de reformar la humanidad, no encontraron guías más ingeniosos que estos antiguos maestros en el arte de fustigar y grandes desinfladores de la pomposidad, de los arrogantes filósofos oficiales, de los héroes-guerreros que arrasaban el planeta, de los videntes y falsos profetas que engañaban y robaban a los crédulos, de los plutócratas ambiciosos y de los tiranos crueles. Los humanistas supieron ver la inmunidad que habían conseguido sus antiguos amigos al ponerse la máscara cómica o satírica. Para Moro, Erasmo y Rabelais, no se trataba de rebeldes declarados de la sociedad, sino de personas providenciales que supieron amonestar a tiempo. Es cierto que tanto Aristófanes como Luciano carecieron de lo que se llama miras sublimes o trascendentales; algunos estudiosos de hoy incluso dudan de que Aristófanes tuviera la mínima intención moral. Pero los humanistas del Renacimiento tenían a Jesucristo y al espíritu evangélico como fuente suprema de inspiración y no necesitaban de nada más. Sus profundas convicciones religiosas jamás se pusieron en tela de juicio; por eso no les preocupó demasiado la ausencia de ideal en los escritos de los satíricos paganos. Además, si un cristianismo reformado necesitaba asesorarse en la filosofía antigua para crear un modelo de conducta en este mundo, siempre estaba ahí Platón o Aristóteles, sin las trabas del aparato escolástico. Pero los instrumentos retóricos de base de la utopía se cogían de Aristófanes y Luciano.

Los griegos atacaron de manera oblicua los males flagrantes, tales como los desastres de la guerra, el ansia ciega de riquezas entre los poderosos, los caminos tortuosos de la calumnia, las pretensiones de los filósofos y fabricantes de nuevos sistemas, las hueras promesas de los demagogos, todo lo cual se aceptaba normalmente como algo inevitable entre los humanos; para mayor eficacia en sus ataques, se arriesgaron a proponer un estado de cosas exactamente opuesto; ponían el mundo patas arriba para mejor encajar sus golpes. Otras veces exageraban una reforma propuesta o esquema utópico hasta proporciones monstruosas para sacar entonces de manera cómica los consiguientes resultados catastróficos. O también decidían mezclar los temas, destacando el lado absurdo e inicuo del mundo presente y riéndose de las panaceas y de los remedios milagrosos.

Aristófanes se pregunta a veces qué ocurriría si efectivamente hubiera paz en la tierra. Entonces se imagina un maravilloso período de tranquilidad general mediante una grotesca invención: un anciano vuela hasta el cielo sobre un escarabajo, alimentado con excrementos durante la excursión, y consigue volver a la tierra con la diosa de la paz. O una astuta mujer provoca la paz a base de negar a los soldados la «recompensa» sexual. O dos atenienses que huyen de la turbulencia política de su ciudad natal deciden construir una «Pajarolandia» ideal. O se apacigua el ansia popular de propiedad colectiva y de libertad sexual cuando un grupo de mujeres, disfrazadas y con unas falsas barbas, se hacen con la asamblea y

aplican leyes comunistas, dejando a los ardientes jóvenes en brazos de no menos ardientes viejas arpías y al Estado entero paralizado por ciudadanos prudentes que se llevan sus bienes privados del tesoro público. A través de todo este batiburrillo, los humanistas del Renacimiento reconocieron en Aristófanes a un moralista serio y profundo. Una vez impresas sus obras en 1498, las traducciones se sucedieron de manera ininterrumpida.

Se relaciona a Aristófanes con la historia del pensamiento utópico por varios conceptos, no todos ellos muy acordes entre sí. Al explotar las potencialidades grotescas de las utopías de total gratificación en las que nadie tendría que trabajar, se convirtió en una fuente de razonamientos e imágenes de índole distópica. Pero este reírse del sueño del ateniense por conseguir un estado de ociosidad llevó aparejado el tratar con simpatía inequívoca el tema de las privaciones del hombre menos afortunado. Las cuitas del pobre virtuoso son descritas en su última comedia, titulada *Ploutos*, pieza 'ésta sin duda la más popular tanto en la Edad Antigua como en la Edad Media. La ridiculización que hace en la misma de la usura y la avaricia se casaba perfectamente con la consabida denuncia cristiana del afán de riquezas, por lo que parecía más aceptable que otras obras en que abundaban las obscenidades. No se debería leer la *Utopía* de Moro sin tener presente el *Ploutos*. La gente lo recibió como un cuento de hadas utópico, en el que un pobre consigue salir de su miseria. Este cambio no lo podía patrocinar el Estado como tal, sino que exigía la intervención de los dioses para enderezar una situación que se había desviado de sus designios. El que una vez fuera ciego el dios de la riqueza, al recuperar la visión, decide dejar de favorecer a los sinvergüenzas ricos y volcarse enteramente sobre los pobres, mucho más dignos de recibir sus favores. En Aristófanes, la paz, la abundancia comedida y el placer merecido tras el trabajo son elementos esenciales en su utopía del hombre corriente. De manera paradójica, acudió a extravagancias utópicas con el fin de reclamar unas condiciones decentes de vida que favorecieran el normal desarrollo de las virtudes domésticas (con alguna infracción ocasional de la monogamia), de la cocina casera y del espíritu de buena vecindad.

En cuanto que Aristófanes presenta unos héroes cómicos con sanos apetitos de comida y de sexo, se puede decir que pertenece a la tradición que ensalza los placeres razonables como el mejor objetivo para el hombre individual. No se cansó de poner al desnudo todo lo que olía a fraude –en particular a los jerifaltes religiosos, políticos y filosóficos que jugaban con la buena voluntad de la gente–. Los grandes azotes de la humanidad eran para él la guerra y la pobreza, que dejaban reducidos a los hombres a la merced del hambre y de la abstinencia sexual, obligándoles a andar agitados constantemente en vez de gozar de la vida circundante y de sus propias personas. Si Aristófanes no fue un pacifista en nombre de la moral, sí lo fue en nombre de los placeres menudos de la vida.

A veces Aristófanes da la impresión de creer a pie juntillas en «lo bien que vivíamos antes». Ridiculizó los proyectos utópicos que exalta-

ban el comunismo o toleraban conductas antinaturales. Fue bastante escéptico en cuanto a la posibilidad de conseguir un mundo mejor, contentándose más bien con injunciones de tipo negativo: detener el curso de las guerras, hacer callar a los demagogos, desterrar a los sacerdotes aprovechados y a los filósofos pretenciosos. La suya era una utopía individualista y sensata, dejando los proyectos grandiosos para *Las Aves*. Se ha dicho que Aristófanes representa los intereses conservadores de la facción oligárquica, que es un demócrata rural, un panhelenista, un defensor de los campesinos atenienses en pugna con los intereses de la nueva población urbana. Más plausible parece la opinión de que se forjó una utopia propia de un tipo que hoy se calificaría de «pequeño burguesa», aun sabiendo que es un gran anacronismo aplicar este término a la Atenas del siglo V[5]. Pretender descubrir en Aristófanes una teoría política unificada resulta una empresa vana. En épocas posteriores se le admiró por su rectitud moral, lo cual ayuda a explicar el hecho de su popularidad indeclinable. Sus comedias llegaron a considerarse como «moralidades». Aunque su propósito no fuera otro que hacer reír y sus ataques estuvieran en la mejor tradición de la comedia antigua, siempre existió una opinión muy extendida entre los entendidos en el sentido de que sus obras encerraban una intención claramente moral.

En fin de cuentas, no se establece la oposición entre Platón el utópico y Aristófanes el anti-utópico, sino entre dos modos distintos de organizar una buena ciudad. Mientras que Platón consideraba la guerra como la prueba suprema de la ciudad-estado ideal, a Aristófanes le fastidiaron siempre las guerras desde el principio. Todos los escritores de la comedia antigua fueron sin duda ciudadanos atenienses, pero se trataba de plebeyos; por eso el ideal heroico de Platón el aristócrata les resultaba más bien ajeno. Ni despreciaban el cuerpo ni intentaban reprimir sus instintos naturales; antes bien los utilizaban de trampolín para construir esa utopia sensata a la que la fantasía occidental volvería siempre que se sintiera cansada de platonizar. En vísperas de la Reforma, los humanistas nórdicos no se hallaban tan enteramente sumergidos en Platón como para no apreciar la agudeza de la utopía de Aristófanes del sentido común materialista y utilitario, que reconocía la existencia de las pasiones a la vez que intentaba satisfacerlas (aunque con medios poco viables y bastante raros). Aristófanes nunca se mofó del trabajo pacífico ni de los placeres honestos –postura parecida a la del Moro de 1516, a pesar de sus concepciones tan diferentes del «decoro»–. Aunque para la mayoría de los humanistas fue Aristófanes un espejo moral donde se reflejaban los vicios, hay que decir que al menos para Rabelais significó muchísimo más –la fuente de una exuberante utopia de paz y abundancia que tendría una gran trascendencia para los destinos de la cultura europea.

---

[5] Victor EHRENBERG, *The People of Aristophanes: A Sociology of Old Attic Comedy*, 2.ª ed. (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951), pp. 360 y ss. y 373.

Luciano tuvo una fortuna algo distinta. A él le hubiera encantado saber que se le iba a asociar con Aristófanes –un «hombre sabio y auténtico», dijo de él, «cuyos escritos producen desconfianza sin ninguna razón»[6]–. Podando algunas vulgaridades, muchos escritos de Luciano sirvieron a los Padres de la Iglesia como testimonio contra los falsos profetas. Si san Gregorio Nacianceno y san Juan Crisóstomo lo había citado, ¿por qué iban a ser menos los humanistas del norte? Entre la colección de libros que deja Rafael Hitlodeu a los utopianos de Moro, aparecen en primer lugar las obras de Platón; Aristófanes encabeza, por su parte, la lista de los poetas, que incluye a Homero, Eurípides y Sófocles; los utopianos son muy aficionados a Plutarco, pero se sienten «cautivados por el ingenio y el espíritu jocoso de Luciano»[7].

Cuando Giovanni Aurispa y Francesco Filelfo trajeron de Constantinopla los manuscritos de las obras de Luciano en el primer cuarto del siglo XV, todo un grupo de humanistas italianos, Battista Guarino, Rinuccio Aretino, Poggio Bracciolini, Giovanni Pontano y Coluccio Salutati se pusieron en seguida a traducirlos. Se les unieron en la tarea los alemanes Rudolf Agricola y Willibald Pirckheimer, e inclusive el propio Philipp Melanchthon. Tanto Erasmo como Moro sintieron una especial predilección por Luciano. Su transmisión se convirtió en una empresa compartida por todos los humanistas europeos; cada escritor se encargaría de preparar unos cuantos diálogos. Antes de 1500 se habían publicado ya en latín al menos veintiuna ediciones distintas de trece diálogos diferentes. Las denominadas traducciones eran algunas veces verdaderas adaptaciones. En los *Diálogos de los Muertos* se cambia el final por exigencias de índole política. En la versión que hace Melanchton de la *Doble Acusación*, de Luciano, se descubre su intención de relacionar dicho diálogo con las falsas acusaciones que se hacían a los reformadores luteranos. Moro traduce primero *El tiranicida* y luego arremete contra dicho diálogo de manera particular –dos tareas que le gustan particularmente–. Ulrich von Hutten aprendió griego en Bolonia leyendo a Luciano y a Aristófanes, y se puede afirmar que en casi todos los «panfletos» de la Reforma se adivina el estilo y los artificios literarios de Luciano.

La casi totalidad de los temas de las utopías novelísticas griegas se hallan parodiadas en la *Historia verdadera* de Luciano. Este retórico y satírico del siglo segundo había ocupado el puesto de administrador en el Egipto de los romanos, y, siguiendo en esto el espíritu de los nuevos dueños del mundo mediterráneo, mostró pocas simpatías por la imaginación utópica, si bien conocía perfectamente sus avatares desde los cuentos míticos de la edad de oro hasta Platón y Yámbulo. En su *Historia verdadera*, que fue traducida al latín y publicada en el mismo volumen que el primer libro de la historia de Diodoro Sículo en una edición de 1476, reúne

---

[6] LUCIANO, *o. c.*, p. 39.

[7] Tomás MORO, *Utopía*, trad. Ramón Pin de Latour, Editorial Iberia (Barcelona, 1979), p. 116.

indiscriminadamente a todos los grandes héroes filosóficos y militares de la antigüedad en una sola isla, y va contando después con evidente regodeo los subsiguientes acontecimientos, con la excepción de Platón, aislando en una república que se hace construir para él solo siguiendo al pie de la letra la constitución y las leyes de su propia invención.

Aunque el propósito de Luciano había consistido en hacer una sátira, sin embargo, su influjo no siempre fue inequívocamente anti-utópico; en este sentido se puede hallar en la literatura utópica seria más de una idea sacada de la *Historia verdadera* y de los *Saturnales*. La descripción que hace de la isla de los bienaventurados, que pinta con tonos deliberadamente exagerados, fabricándose todo un montaje a base de elementos dispersos de todo el corpus de la literatura utópica griega, fue leída a veces como un relato de una sola cara. Luciano sintetizó, siguiendo sus propios gustos, las tradiciones utópicas de la literatura griega, síntesis de la que sacarían gran partido las generaciones futuras. Los utopistas de los siglos XVII y XVIII en busca de escenarios interesantes fueron tal vez los que más se aprovecharon de ello. Si Platón dominó el debate filosófico y las estructuras del pensamiento utópico al iniciarse los tiempos modernos, fue Luciano, escritor favorito de Moro y Erasmo, quien suministraría abundantes detalles e imágenes rebosantes de color y de fantasía.

Los componentes de la comunidad de héroes y filósofos que nos describe Luciano en la *Historia verdadera* no conocían la muerte y pasaban ociosamente el tiempo entre placeres y risas. El clima era invariablemente templado y los frutos constantemente maduros. «Existen árboles del más fino cristal alrededor de la mesa, y en vez de frutos ofrecen copas de todas las formas y tamaños. Cuando alguien se acerca a la mesa, coge primero un par de copas y las coloca en el sitio en que se va a sentar; estas copas se llenan solas de vino inmediatamente»[8].

Había baño perfumado al aire libre y al interior de grandes construcciones de cristal, caldeadas con leña de canela, y los estanques estaban llenos de rocío cálido en vez de agua. El mundo estaba iluminado por esa luz típica del atardecer, que ni ciega los ojos ni sume a los hombres en las tinieblas. Esta calma la rompía sólo un coro de adolescentes de ambos sexos dirigido por grandes poetas y que se alternaba con otro coro compuesto por cisnes, golondrinas y ruiseñores, mientras que el murmullo de los árboles respondía en contrapunto al dulce céfiro. Se hacía el amor al aire libre y a la vista de todos, escogiendo para ello indiscriminadamente a hombres o a mujeres, «sin pensar en ningún momento que pudiera haber algo de malo en ello»[9]. En esta sociedad los estoicos brillaban por su ausencia –al parecer, nos comenta Luciano, se hallaban todavía ascendiendo por la escarpada colina de la virtud.

Los amigos de Moro estaban, pues, preparados para este tipo de ejercicios antes de leer la *Utopía*. La exageración jocosa y el juego de la fan-

---

[8] LUCIANO, *o. c.*, libro 2.º, p. 54.
[9] *Ibid.*, p. 57.

tasía que muestra Luciano formaban parte de la manera habitual de escribir de Moro, incluso en su correspondencia privada. Lo cual no significa que fuera la *Utopía* una obra escrita a la manera de Luciano sin más, como ha sugerido recientemente un crítico, la parodia de una utopía en el sentido en que la *Historia verdadera* de Luciano había sido una parodia de los planos de la ciudad ideal, de los mitos de la edad de oro y de los lugares fantásticos de la novela helenística. Antes bien, la majestad de la presencia de Platón se nota constantemente en el reino de Utopía. Y, mientras que Luciano caricaturiza deliberadamente los acontecimientos de modo que se note que son vuelos de la fantasía en el ámbito de lo imposible y lo absurdo, en Moro se descubre otra intención artística; asume ciertamente el espíritu paradójico de Aristóteles y Luciano, pero incorporando en su obra tantos detalles realistas que le imprime el carácter de una auténtica y «verdadera historia», con una intencionalidad práctica y no lucianesca.

La República de Platón, bautizada

La recepción inicial de la *República* de Platón en el siglo XV fue bastante azarosa. No se la podía comparar sin más a las obras de Aristófanes y Plutarco, cuyas obscenidades se disimulaban o expurgaban como algo extrínseco –privilegio de los cómicos–, mientras que se apreciaba e imitaba aquello que se consideraba enseñanza moral. Platón, cuyos diálogos pretendían impartir la verdadera doctrina sobre la conducta virtuosa, se colocó en un terreno en el que la Iglesia no toleraba ni que se ofrecieran alternativas ni que se procediera con ligereza. Platón hizo su entrada en el mundo intelectual del siglo XV entre los ataques y contraataques de los emigrados griegos recién llegados que se disputaban entre ellos a la hora de calibrar el valor de su filosofía. Sus enseñanzas estuvieron marcadas por un espíritu intransigente y partidista. Cuando el humanista Niccolo Perotti se unió a la querella, exigió que se colgara de los pies a Georgios Trapezuntios, uno de los bizantinos más beligerantes, para que fuera el escarnio de los viandantes. Platón no consiguió tranquilamente su reconocimiento en la calma de un diálogo socrático o de una conversación elegante en la corte de los Médicis; antes bien, hubo de luchar por sobrevivir desde el mismo instante de su vuelta al mundo intelectual de la nueva Europa.

Cuando las traducciones manuscritas de la *República* empezaron a divulgarse por la Italia del siglo XV, las claras contradicciones entre la sociedad ideal de Platón y la *Etica* y la *Política* de Aristóteles, que habían configurado la cultura cristiana durante más de doscientos años y acababan de volver a ser traducidas por el humanista florentino Leonardo Bruni en 1414 y 1437, se convirtieron en la materia principal de las más subidas controversias. El motivo original de la traducción que hizo Pier Decembrio de la *República* en 1437 se explicaba, según sus propias pala-

bras, en el deseo de comparar por cuenta propia el texto del ataque de Aristóteles contra Platón tal como aparece en la *Política* con lo que el mismo Platón había escrito sobre la comunidad de mujeres y la propiedad en el libro quinto, si bien Decembrio había tenido acceso a la versión latina preparada tres décadas antes por su padre, Umberto Decembrio, y por el sabio griego Manuel Crisoloras. Después del concilio de Trento (1546-1563), con su incorporación formal de Aristóteles y la escolástica como ortodoxia, hubo épocas en que una adscripción manifiesta a Platón en cualquier área del pensamiento podía resultar peligrosa: prueba de ello, la condena de la *Nova Philosophia* de Francesco Patrizi, obispo de Cherso, y su inclusión en el Indice de los libros prohibidos. Así pues, durante más de un siglo tras su reintroducción, Platón no dejó de disputar a Aristóteles la guía espiritual de la Europa cristiana, tanto en el terreno político como en el metafísico.

Hoy se reconoce universalmente que se exageró demasiado la teoría sobre el bloque al que se habría sometido a Platón durante toda la Edad Media. Descubrimos varios géneros de platonismo de última hora, así como muchos tipos de *Platonici* y diferentes aspectos del mismo Platón –metafísico, teológico, político, erótico, poético–, todo lo cual experimentó además diferentes fortunas. Algunos pensadores medievales hacían la distinción entre un Platón cosmológico, autor del *Timeo*, que sería un *tractatus de naturali iustitia*, y otro Platón político-moral, cuya *República*, conocida sólo de segunda mano, fue calificada de *tractatus de positiva (*o *populari) iustitia*. Por lo demás, hubo poco interés por la vertiente política de Platón hasta el siglo XV. El Platón político y moralista sólo ganó verdadera notoriedad tras las numerosas traducciones, paráfrasis, ataques y apologías que se multiplicaron sobre todo a partir de mediados de dicho siglo. Además de las traducciones latinas de Crisóloras, de Decembrio padre e hijo y de Cassarino, había obras esotéricas como la traslación al latín que hizo Elia del Mendigo de una versión hebrea de la paráfrasis que había hecho Averroes en árabe de la *República*. Las polémicas de los eruditos emigrados griegos Georgios Gemistos y Georgios Trapezuntios, así como la magistral respuesta de Bessarion a los detractores de Platón, figuran sin duda entre los escritos más famosos de este prolongado debate que supuso más de veinte tratados, muchos de los cuales no llegarían nunca a la imprenta.

La razón pura y simple de la diferencia entre los Platones de la Edad Media y el Renacimiento consistía en que el conocimiento de sus escritos, otrora limitado a fuentes secundarias (a excepción del *Timeo* y algunas partes del *Fedón*), se hallaba a la sazón aumentado con los diálogos completos, disponibles ya en griego ya en latín. Tras la publicación que hizo Marsilio Ficino de la traducción del corpus platónico en 1484 –acontecimiento decisivo para la cultura europea–, las doctrinas que se habían discutido antes sobre la base de cuestionables tradiciones orales, o de narraciones como las de Aristóteles, o de fragmentos conservados en los Padres de la Iglesia, se hicieron disponibles en su totalidad, junto a re-

súmenes y comentarios de las mismas. Y pronto fue acompañada la versión latina de Ficino por otras traducciones esporádicas al francés, al inglés y a otras lenguas populares. En todas las lenguas en que aparecieron los diálogos platónicos sobre política y moral, éstos ofrecieron el atractivo de la novedad y el aliciente de una heterodoxia peligrosa.

Incluso sin entrar en detalles, la visión de Platón de la ciudad ideal resultaba algo molesta a los humanistas que adoraban las bellezas espirituales de sus otros escritos. Leonardo Bruni se negó a traducir la *República* porque, en su opinión, «había muchas cosas en estos escritos que parecían abominables para los cristianos»; por otra parte, se creía más conveniente dejarlas de lado en honor del mismo Platón[10]. Había trozos en la *República* que repugnaban a la práctica ordinaria de la moral cristiana, que no entraban fácilmente en la teología o en la metafísica, ni se podían sublimar en amor divino o experiencia mística. En realidad, el Platón político se convirtió en un *handicap* para los defensores del Platón teológico y cosmológico. ¿Cómo podían aceptar las ideas metafísicas de un hombre que propugnaba la comunidad de mujeres, el infanticidio, el que los jóvenes de ambos saxos hicieran ejercicios desnudos, y de quien además se sospechaba que favorecía la corrupción de menores? Los exquisitos placeres estéticos que procuraba Platón a los humanistas, asi como la elevación mística del alma experimentada por los que le leían en la onda del neoplatonismo y el hermetismo egipcio, se venían abajo al acusársele de atentar contra la fe cristiana. La cosmología, la metafísica, los atributos morales del rey-filósofo, el ensalzamiento de la virtud de la justicia, la alabanza de la unidad y de la renuncia a sí mismo y la expulsión de los poetas mendaces y de la mitología pagana, todo ello era realmente admirable. Incluso la propiedad común no podía por menos de ser bien recibida por una sociedad que tenía en alta estima la vida monástica. La doctrina del amor era susceptible de sublimación y poetización religiosa. Si se podía leer el *Cantar de los cantares* en clave alegórica, ¿por qué no se podría hacer lo mismo con el amor platónico? Sin embargo, en las descripciones que hacía Platón de las instituciones educativas y sexuales costaba mucho idealizar ciertos detalles demasiado realistas; por eso era urgente idear otras técnicas apologéticas.

El anciano erudito bizantino Georgios Gemistos había acudido como asesor al Concilio de Florencia, y allí se quedó para poner ante la consideración de los Padres unas doctrinas más peligrosas que las propias opiniones teológicas heterodoxas por las que le atacaban los eclesiásticos latinos. A causa de su enorme ciencia se le recibió con los brazos abiertos en la corte de Cosme de Médicis y se apreciaron por lo general muchísimo sus doctas lecciones, aunque los escépticos siempre se han preguntado si fueron realmente entendidas por un público para el que el griego sonaba en realidad a chino. Se le saludó como a un Platón redivivo, lo cual

[10] Leonardo BRUNI, *Epistolarum Libri VIII* (Florencia, 1741), vol. II, libro IX, n.° 4, p. 148, Leonardo Bruni a Nicolaus Ceba.

no pareció disgustarle, ya que añadió a su nombre el epíteto de Pleto, sinónimo de Gemistos, que quiere decir «lleno». En el siglo XX esto ha permitido que se juegue con las palabras, sobre todo en lengua alemana: existe una disertación titulada *Zu Plethon und Platon*.

Gemistos fue un platónico en la línea de Proclo y Plotino, y se cuenta que estudió con los cabalistas judíos de Constantinopla. Su entusiasmo por la filosofía platónica pareció desbancar a veces su fidelidad a la doctrina cristiana, y sus enemigos hicieron correr la voz de que, poco antes de morir, había profetizado que una nueva religión vendría a desbancar pronto a Cristo y a Mahoma. En un panfleto escrito para resaltar las diferencias entre las filosofías de Platón y Aristóteles, escrito en griego y en el que se notan perfectamente sus preferencias por Platón, no le importa ser acusado de calumniador al identificar a los aristotélicos cristianos con el musulmán Averroes. Si bien es cierto que su ataque se desenvuelve fundamentalmente a un nivel metafísico, conviene señalar que también impugnó la doctrina moral aristotélica del *justo medio;* asimismo, en un análisis algo sofisticado de la jerarquía de valores de Platón, condena a Aristóteles por su teoría de la felicidad en la que no se reconocía ninguna perfección moral como ideal absoluto.

Entre las airadas reacciones a que dio lugar el manuscrito de Gemistos –no se publicaría hasta 1532, unos ochenta años después de su muerte–, merece citarse la defensa de Aristóteles que hizo Trapezuntios en 1445, titulada *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*, que a su vez provocaría la contraofensiva platónica de Bessarion, creándose así la mayor polémica entre los eruditos de la Italia de aquel tiempo. Trapezuntios halló la Trinidad en Aristóteles, toda vez que contestaba la supuesta creencia en la inmortalidad del alma por parte de Platón. Partiendo del *Fedro*, infirió la decadencia de la vida de amor de Platón y luego atacó de lleno las secciones más vulnerables de la *República*, aquellas en que se trata del papel de las mujeres y de su «prostitución». *Las leyes* mostraban a un Platón corruptor de menores en medio de los vapores alcohólicos de sus orgías, atizando las pasiones con ejercicios de desnudo total en los que participaban jóvenes de ambos sexos. Trapezuntios denunció el hecho de que Platón glorificara los pecados de la carne y fomentara la glotonería. Por otra parte, se mofaba de él por intentar conservar su infame régimen con medios inapropiados: el reducir el número de hijos a dos conduciría a una despoblación catastrófica en caso de epidemia. El panfleto de Trapezuntios planteó en gran parte los temas sobre los que versaría el debate de las obras morales y políticas de Platón durante muchos años.

La respuesta de Bessarion a Trapezuntios, *In Calumniatorem Platonis libri quattuor* (Cuatro libros contra el calumniador de Platón), representó sin duda el resumen y defensa más significativos de las ideas políticas de Platón en el mundo latino del siglo XV. Originalmente compuesta en griego, la obra fue traducida al latín e impresa en 1469 –siendo uno de los primeros títulos de las imprentas romanas–; después ha habido dos

ediciones antes de la magistral publicación crítica de ambas versiones hecha por Ludwig Mohler en Paderborn en 1927. Bessarion ha jugado un papel decisivo en la transmisión de Platón ya que fue el primero en tratar a todo Platón, en todos sus diferentes aspectos, en una obra impresa. Bessarion, monje bizantino y patriarca titular de Constantinopla, que luchó en pro de la unificación y fue nombrado cardenal de la iglesia latina, ejerció un influjo de gran trascendencia con sus escritos; por la academia privada que estableció en Roma, y en la que se reunían a intercambiar pareceres griegos y latinos, laicos y teólogos; por su magnífica colección de manuscritos, y por su mecenazgo de hombres como Lorenzo Valla, Miguel Apostolios y Franceso Filelfo, a quien había conocido en Constantinopla. Muchas de las ideas del *In Calumniatorem* tuvieron que debatirse en la academia de Bessarion, razón esta por la que su lenguaje ha conservado el sabor de su origen oral.

El cuarto libro estaba dedicado enteramente a los principios sociales, políticos y sexuales de Platón, y era más apologético que los otros tres. Basándose en las biografías tradicionales de Platón así como en sus escritos, pretendía erigirse en defensa suprema de su persona y de su pensamiento social. Su temario central lo constituyen la doctrina del amor, ciertas disposiciones de orden matrimonial, la educación de los jóvenes y la actitud hacia el placer y el deseo en general. Bessarion se cuidó de recordar a sus lectores que Platón no era cristiano sino pagano y que, por tanto, no había que juzgarle con el rasero cristiano. El no meter a Cristo en sus utopías fue una de las maneras más corrientes que adoptaron los intrépidos escritores posteriores para asegurarse un mínimo de tranquilidad respecto a la censura.

El Platón de Bessarion había sido casto y ascético, había comido poco –fundamentalmente aceitunas, pan y agua– y dormido apenas. Según Bessarion, era un craso error pretender que Platón compartía las diversas opiniones de los participantes en sus diálogos. Sólo Sócrates se podía considerar como su portavoz, y éste había distinguido perfectamente entre el amor divino, que había puesto por las nubes, y el amor terrenal, que apenas si había tolerado. Incluso había expulsado a los poetas de la república ideal por predicar ideas inmorales. En *Las leyes* permitía las relaciones sexuales sólo con fines de procreación, condenando todo comercio sexual contrario a la naturaleza.

En cuanto a asociar a las mujeres con los niños, y con relación a ciertas prácticas eugenésicas, aceptó los presupuestos de Platón y demostró la consistencia de su razonamiento. El ver en el *meum-tuum* una fuente de males profundos no contradecía en modo alguno los preceptos de muchos de los Padres de la Iglesia. Si se concedía que la propiedad privada era la raíz de todo conflicto y del espíritu de contradicción dentro del Estado, había que proponerse la erradicación de la misma; hubiera sido ilógico eliminar la propiedad privada y conservar el derecho a la propia mujer y a los hijos. Más aún, Platón había reconsiderado la posición extrema manifestada en la *República*; en *Las leyes* había permitido la vida

familiar por razones de procreación y había suavizado la rigurosa austeridad de un comunismo total. Pero, incluso en la *República*, las disposiciones sexuales eran mecanismos reguladores de fines sociales racionales y no oportunidades par la libido. Aunque la comunidad de mujeres de Platón podía resultar chocante y repugnante a la conciencia cristiana, convenía recordar que muchos pueblos antiguos la habían practicado –Bessarion había leído toda la literatura al respecto–; por eso no convenía extrañarse de este fenómeno tratándose de edades ya bien remotas. Por supuesto que Bessarion no era partidario de esta comunidad; sólo intentaba hallarle una justificación en términos de razón, de costumbre local y de realidad histórica.

En opinión de Bessarion, Platón había mostrado su gran visión histórica al idear un plan para una sociedad totalmente nueva, ya que la ciudad-estado tradicional se estaba viniendo abajo en la realidad. La propuesta de Aristóteles del camino de en medio que aparece en su *Política* se mostraba incapaz de afrontar el problema. Lo que Aristóteles había esperado conseguir por medio del amor y el respeto dentro de la familia lo había confiado Platón a las instituciones educativas del Estado. La educación platónica en general era merecedora de grandes alabanzas. Se condenaban los libros perniciosos, las concepciones idólatras, el antropomorfismo y toda forma de desenfreno, a la vez que se vigilaba a los jóvenes con todo rigor, administrándoles los debidos castigos por las violaciones de las reglas de conducta y de aplicación.

La *Vida de Platón* de Ficino, con las traducciones en latín de sus obras, incluía una «Apologia de la moral de Platón», con apartados sobre su *continentia*, *gravitas*, *pietas* y *magnanimitas*. En los comentarios que prologaban sus translaciones de la *República* y *Las leyes*, Ficino avanzó el mismo tipo de argumentos que había empleado Bessarion contra Trapezuntios. La práctica de la comunidad no era tan rara como se pretendía, pues ya se había llevado a cabo en Praga (puede ser que pensara en los taboritas o en los hussitas). También recuerda un pasaje de Diodoro Sículo sobre una isla mancomunada cerca de la costa africana: referencia a la novela helenística de Yámbulo. Múchos filósofos creyeron que los garamantes practicaban la propiedad en común, como hicieran los filosóficos bramanes, los gimnosofistas, los esenios, los pitagóricos y un gran número de santos de la república cristiana. Ficino tuvo que reconocer que las normas que regían las relaciones sexuales tenían un lado básicamente inquietante. Sin embargo, notó como circunstancia atenuante que Sócrates había hecho estas proposiciones sólo tras un momento de gran agitación y después de haber invocado la asistencia de la diosa Adrastia. Más aún, la comunidad de mujeres no era una institución aislada, sino parte integrante de la completa igualdad de los guardianes –varones y hembras– en tiempos de guerra y de paz, debiendo regularse y controlarse de manera estricta por parte de los magistrados. Los hombres y mujeres que emprendieran idénticos estudios eran en realidad compañeros de armas. Si se producían infracciones de las ordenanzas sexuales, las criatu-

ras resultantes no serían exterminadas, sino que se recogerían para ser educadas en un lugar desconocido, con lo que no se violaban los cánones cristianos. A la vez que ensalzaba la comunidad de todas las cosas entre los guardianes de Platón, Ficino deploraba la demencia y discordia universales engendradas por la obsesión con la propiedad privada en su propia sociedad –una piadosa reflexión moral que podía permitirse el lujo de hacer un miembro del séquito de Lorenzo de Médicis sin por ello revolucionar en absoluto el orden social establecido.

Ficino siguió ejerciendo una influencia certera durante siglos mediante sus traducciones y los comentarios que la acompañaban. Hasta finales del siglo XVIII, cualquiera que leyera a Platón en latín se familiarizaba en seguida con esta problemática renacentista y con el particular talante platónico de Ficino que se desprendía del texto. La importancia de Ficino y de otros defensores de Platón del siglo XV en la resurrección del mito de una ciudad ideal no ha sido debidamente valorada, oscurecida por el poderoso influjo que ejercieron en la difusión de la sensibilidad neoplatónica en la literatura y el arte europeos. Pero su contribución en la empresa de eliminar el estigma que pendía sobre la moral y la política de Platón fue decisiva para su asimilación por parte de los cristianos ortodoxos e incluso de un futuro santo y mártir. Cuando los ingleses que habían estudiado en Italia regresaron a su país llevando a Platón con ellos, éste se había convertido ya en una figura idealizada, purificada de todas las calumnias; ya se vislumbraba en el horizonte al Sócrates-Cristo de Erasmo y Tomás Moro.

Los italianos de los siglos XV y XVI que rompían lanzas por Platón o se inspiraban en él distaban de llevar a la práctica su sociedad ideal, o incluso de recomendarla a los demás; la utopía en acción es una fantasía posterior, propia de la Reforma. Ni a Bessarion ni a Patrizzi ni a Doni se les pasó por la cabeza que en los diálogos sofisticados de Platón existiera todo un programa susceptible de ser aplicado. Estaban enfrascados en el discurso humanista acerca del amor ideal platónico, de las formas metafísicas y del paradigma platónico de la sociedad perfecta. La utopía era un tema de disquisición intelectual: valía sobre todo por lo que invitaba a la contemplación. Para convertirse en programa político, la utopía tenía que esperar el empuje milenarista del mundo protestante.

La oposición entre Platón y Aristóteles sobre la que tanto se detuvo la literatura italiana del siglo XV no debería ocultar el hecho de que transmitió un talante moral común a las primeras centurias de la tradición utópica moderna de occidente. Si echamos un vistazo general a la totalidad del pensamiento utópico, se desvanece al instante la distinción entre las visiones del mejor de los mundos de Platón y Aristóteles. El corte dramático en la historia aparece con los creadores de utopías materialistas del siglo XVIII, que abandonaron la glorificación de la espiritualidad. Aunque el repudio que hace Aristóteles de la sociedad ideal de su maestro es inequívoco, e incluso insultante, ambos consideraron al hombre utilitario que busca el placer de los sentidos como un ser infrahumano.

La virtud suprema o la excelencia espiritual, si bien concebidas de manera diferente por los dos filósofos, constituían el objetivo incuestionable de la vida de cada individuo.

No obstante, Aristóteles se distanció bastante de Platón sobre cuánto debía conceder el régimen ideal a los elementos animales del hombre. Platón no les concedería prácticamente nada, y repartiría parcamente los placeres entre sus guardianes. Aunque no cubriría el acto sexual del oprobio que descargaría sobre él el cristianismo, consideró la fornicación como cosa ilógica o innecesaria en un hombre de virtud que hubiera alcanzado una cierta edad; y, si permitía el consumo de una mínima cantidad de comida, ello obedecía a que había que asegurar la potencia militar del Estado.

Avanzando argumentos que serían repetidos por los enemigos de las utopías a través de los siglos, Aristóteles se ensañó con la rígida división tripartita de clases de la *República* de Platón, con el grado excesivo al que había llegado la especialización, con la imposición de una tarea a un hombre por el resto de su vida y con el énfasis tan exagerado que se ponía en la unidad como fin del Estado. Por su parte, se mostró sensible a las necesidades y capacidades cambiantes de los hombres según las distintas fases de su ciclo vital, idea que estaría ausente de la fantasía utópica hasta que fuera recuperada por Restif de la Bretonne y Charles Fourier Aristóteles reclutaba sus guardianes militares solamente entre los jóvenes; en la plenitud de la vida pasaban a magistrados, y en la vejez se convertían en celadores de los recintos sagrados. Por su parte, los dirigentes y demás auxiliares militares de Platón eran nombrados de manera vitalicia. Aristóteles quedó impresionado por la intensidad de la pasión por la igualdad –motor principal de todas las revoluciones que se produjeron en la *polis*–; por eso, en circunstancias ideales, no tendría inconveniente en dar a cada ciudadano al menos una oportunidad para ejercer alguna forma de autoridad.

Para Aristóteles, el comunismo total que propugnaba Platón para los guardianes, junto con la abolición de la familia, convertía el amor paterno y filial en inexistente ya que se repartía entre todo un grupo de edad; por eso quedaba excluida la verdadera amistad personal, toda vez que no se la podía secundar con dones generosos por haber sido desterrada la propiedad privada. Aunque tanto Platón como Aristóteles veían en la riqueza y pobreza extremas grandes peligros para el sentimiento de comunidad en la polis, Aristóteles rechazaba el comunismo puro como algo demasiado constrictivo e inflexible para mantener una vida agradable. Las cualidades externas, como pueden ser el estado social, los honores y la propiedad, las veía como bienes reales y no artificiales, como incentivos y no como impedimentos en el camino hacia la virtud. Parece que dudó del valor del propio mito de la ciudad ideal, aunque su *Etica* y su *Política* eran guías para una conducta moral óptima, a la vez que ensalzaba las excelencias de la vida contemplativa. El justo medio de Aristóteles hay que entenderlo en contraposición al ideal trascendental de Platón.

Si bien es cierto que los cristianos de la última etapa del Renacimiento no entendieron muy bien lo que significaba la palabra *arete*, que confundían con las virtudes romanas y cristianas, hay que reconocer que respetaron sinceramente a estos dos filósofos por haber sido dos testigos antiguos de la brutalidad de una vida exclusivamente dedicada al placer sensorial; por eso, en sus escritos sobre problemas sociales, se detecta frecuentemente el influjo combinado de estos dos sabios paganos. A veces se cubría de un tenue velo platónico ciertas formas políticas aristotélicas, especialmente las relativas al ordenamiento doméstico, e incluso otras teorías más bien prosaicas sobre la naturaleza humana. A los realistas sesudos, libres de fantasías utópicas, Aristóteles les parecía valioso por haber sabido casar las necesidades individuales con las de la comunidad entera, estatuyendo las mejores disposiciones para ambas realidades. Le tomaban al pie de la letra cuando criticaba las formas ideales de gobierno imaginadas por teóricos con la cabeza llena de pájaros por ir contra sus opiniones más pluralistas sobre las asociaciones políticas. Pero para los que buscaban un absoluto, sólo Platón habia dejado un modelo detalladamente elaborado que podía ser imitado, modelo que ha tenido una influencia enorme en la historia del pensamiento utópico. El grado óptimo de fusión –o «sínfisis»– entre los individuos y la comunidad ha sido siempre un punto decisivo para establecer las diferencias entre Platón y Aristóteles. En la moderna sociología, el análisis del talante vital tan distinto en una *Gemeinschaft* (comunidad) y en una *Gesellschaft* (sociedad) ha creado un nuevo vocabulario, aunque este tema apareció ya en los primeros debates utópicos, estando ausente solamente en las utopias mecánicas y estereotipadas.

La traducción y publicación de los diálogos morales y políticos de Platón hizo de él una fuente inagotable no sólo de temas utópicos fundamentales, sino también de elementos decorativos y pictóricos. Como los creadores de utopias fueron personas bastante leídas –hasta el siglo XX–, se puede presumir que conocieron a Platón ya en el original ya en traducción ya a través de algún extracto o comentario. Las fantasías utópicas son tan «librescas» como las discusiones filosóficas, e implican un diálogo constante con los predecesores. No podemos estar de acuerdo con los que eliminan de un plumazo la tradición literaria, a la vez que atribuyen todas las sucesivas creaciones utópicas exclusivamente a un acontecimiento o situación contemporáneos y nos repiten sin cesar que las desviaciones respecto Platón son más significativas que las conformidades. Ningún utópico que haya leído un poco habrá podido ahuyentar por completo el espectro de Platón.

No nos incumbe aquí tratar de si la *República* y *Las leyes* son de hecho utopias o partes integrantes de toda la filosofía platónica; en los siglos XVI y XVII, los utópicos reconocieron en Platón a un eminente predecesor y precursor cada vez que se molestaron en escribir introducciones históricas a sus propias obras. Si Tomás Moro es el padre de la tradición utópica, hay que reconocer que la impronta de Platón se impone sin am-

bages, impronta que permanecerá en primer plano hasta finales del siglo XVIII. Aun en los casos en que el escenario de la utopía aparecía drásticamente trastocado, el núcleo del guión escénico seguía estando ampliamente determinado por Platón. Fue él quien por vez primera formuló las preguntas que serían contestadas siglos después por aventureros naufragados al toparse con los habitantes de nuevos continentes en las partes más lejanas del globo. Por encima de todo, los utopistas posteriores hallaron en Platón el primer intento serio por distinguir entre la necesidad y el deseo, distinción que está en la base misma del problema utópico tal y como lo plantean los hombres de nuestros días.

Sacar la *República* fuera del mundo intelectual griego del siglo V a.C. es sin duda una transgresión tan grave como sacar a Tomás Moro o a Francis Bacon o a Campanella de su contexto cristiano; pero, como no buscamos aquí recobrar al Platón histórico, sino esos elementos platónicos que perduraron en la imaginación utópica moderna, conviene señalar que gran parte de la virtuosidad de la crítica contemporánea a la hora de establecer su significación original y verdadera deberá quedarse a un lado. Muchas de las sutilezas de su pensamiento se fueron perdiendo en el curso de su transmisión.

Platón legó a la utopía occidental la idea de una ciudad de justicia perfecta regida por una aristocracia que estaba educada para acatar toda una serie de valores absolutos; legó asimismo las técnicas, sobre todo eugenésicas, para mantener la estabilidad de una estructura clasista lo más rígida y jerárquica posible con el fin de contrarrestar la naturaleza voluble de todas las cosas; la definición de las necesidades auténticamente humanas en contraposición a los meros deseos, y los mecanismos para lograr el perfecto maridaje de las auténticas necesidades y de los verdaderos talentos naturales; y una fe tal en la comunidad que estaba convencido de que el individuo dejaría de pensar en sí en términos de una entidad independiente. Paradójicamente, Platón puso también las semillas de las concepciones comunistas e igualitarias universales, aunque él limitara tales propuestas a las relaciones existentes al interior de la reducida clase dirigente de su república.

Durante siglos, las utopías basadas en estrictos controles suntuarios se apoyaron en la tesis del libro II de la *República*, en el sentido de que el crecimiento del lujo y del exceso acaba corrompiendo las buenas sociedades y aboca en guerras de agresión y en la más abyecta decadencia. Algunos utópicos fueron más lejos que Platón en cuanto a la austeridad, otros se mostraron más tolerantes; a este respecto, damos la razón al profesor Arthur Lovejoy cuando dice que el influjo decisivo de Platón fue en la dirección de lo que él llama «primitivismo duro», a saber, la creencia de que las necesidades auténticas del hombre son pocas y sencillas. Esta idea dominó la corriente principal del pensamiento utópico hasta finales del siglo XVIII; en comparación, la utopía de la Jauja tuvo pocos exponentes en el mundo literario hasta entrado el siglo XIX. Platón presentó la Atenas de su tiempo como una ciudad muy avanzada en la historia y que ha-

bía desarrollado las artes, los oficios y los deseos hasta un punto tan exagerado que se había podrido con sus propias riquezas. Ahora le tocaba «sufrir una infección», ese mal que los escritores utópicos de edades posteriores reconocerían en sus propias sociedades por los mismos síntomas.

La concepción que tenia Platón de la necesidad humana exigía el ejercicio de las capacidades atléticas del cuerpo y del alma por parte de los guardianes de la república. Se permitían algunas satisfacciones orales civilizadas por encima de un estricto mínimo, a la vez que se debía embellecer la polis ideal con magníficos edificios públicos que dispusieran el alma para elevarse en búsqueda de formas de perfecta belleza. Pero la vida en la república platónica nunca sería fácil; se trata de luchar a brazo partido contra los elementos anárquicos de la concupiscencia presentes en el alma del hombre y contra las fuerzas oscuras que se agitan en su desordenada naturaleza y le impulsan a veces a querer fornicar con su propia madre. Si no se mantenían en vigilancia constante ante los apetitos degradantes que tan frecuentemente aparecían, y de los que no se libraba prácticamente nadie, los atenienses de la república de Platón estaban condenados, como los atlante de otrora, a conocer la más ignominiosa de las derrotas. En la *República* se rechaza de plano el solaz reinante en la edad de oro. La vida en la utopia de Platón exige estar constantemente vigilante. Las almas de los guardianes –la única clase que le interesaba realmente– tenían que ser inspeccionadas a cada momento. Era preciso ahogar los deseos animalescos siempre que representaran un mínimo peligro para la institución de la polis ideal. Habia en la polis una necesidad suprema e imperiosa, a la que tenían que someterse las demás, a saber, su unidad incuestionable.

Además de plantear los problemas básicos que debía afrontar un filósofo-rey, la herencia más importante sin duda que ha dejado Platón al pensamiento utópico consiste en su convicción de que una sociedad ideal es algo en cierto modo viable. Hasta que la república no se convirtiera en realidad, el hombre justo y filosófico no podría alcanzar la plenitud de su ser. En seguida esta idea se extendió para significar que *ningún* hombre podría realizar sus potencialidades fuera de una sociedad utópica. Al mismo tiempo la república constituye un paradigma existente en los cielos, y el fracaso de las tentativas por traerla a la tierra forma parte integrante de la tradición platónica que heredaría Moro. Por otra parte, el recuerdo de los trágicos viajes que realizó Platón a Siracusa con la esperanza de convertir en un filósofo-rey al tirano Dionisio, un intelectual presumido e inestable, no ha dejado de perseguir insistentemente al pensamiento utópico a lo largo de toda su historia.

DEL PARAÍSO A LA UTOPÍA

Cuando empezó a atenuarse la simple creencia en el paraíso religioso, entro en escena la utopía propiamente dicha. La historia natural del pa-

raíso podría servir de introducción a la historia de las utopías forjadas con plena conciencia de los tiempos modernos, pues en la mayoría de ellas se pueden detectar vestigios del paraíso, como esas estructuras de formas trascendidas en la evolución biológica. Bástenos recordar que la *Utopía* fue escrita por un mártir cristiano que fue canonizado. La pansofía, que subyace a todas las utopías serias del siglo XVII –las de Bacon, Campanella, Andreae, Comenio y Leibniz–, es todavía profundamente cristiana y se halla directamente en la línea de la tradición paradisíaca, que es a menudo una tradición mística. Apenas si hallamos un problema relacionado con el Edén, con la edad mesiánica, o con el paraíso del otro mundo que no encuentre su debido eco en la literatura utópica secular.

Pero existe también una distinción entre paraíso religioso y utopía moderna, que establece una especie de censura e imprime un carácter inconfundible a las utopías nacidas en el siglo XV y principios del XVI. Los paraísos de la religión judeo-cristiana debieron su origen a un Dios transcendente, y el tiempo y la naturaleza de su creación dependían exclusivamente de su voluntad. La utopía es un paraíso-en-la-tierra hecho por el hombre, una especie de usurpación de la omnipotencia divina. Es un acto prometeico de desafío al orden existente del mundo, y aunque el orden que se pretende instaurar contiene por lo general los atributos algo melifluos y maternales de un paraíso religioso, no por ello deja de ser su fundador un héroe humano dotado de particular intrepidez. El rey Utopos fue un conquistador que cortó un cordón umbilical, ese brazo de tierra que había unido otrora a la isla con el continente; la nueva Atlántida de Bacon fue una invención del sabio Saloma; el gobernador de la Ciudad del Sol de Campanella –ya se sabe que la imagen solar tiene una connotación masculina– fue un hombre de ilimitados conocimientos y poderes, y empujado por un inmenso amor; por su parte, los sevarambianos de Vairasse fueron derrotados por el rey Sevarais, que luego se convertiría en su monarca y legislador. Casi todos los inventores de utopías se identificaron con sus activos héroes –recordemos los sueños que tuvo Moro en el sentido de que él era el rey Utopos, toda vez que el Sevarias de Vairasse no es sino un anagrama de su propio nombre–. En el mito de Hesíodo, Prometeo aparece ocultando el fuego robado en el interior de un hinojo, un reclamo perfecto de la potencia sexual masculina; además, fueron muchos los autores utópicos –Bacon, Campanella, Marx– que mostraron una gran admiración por la figura de Prometeo. Es más que probable que los mesías del judaísmo y del cristianismo sirvieran de prototipo para los caudillos de las utopías; pero los salvadores religiosos fueron siempre emisarios directos de Dios, ejecutando en todo momento su voluntad, mientras que en las utopías, si bien se conserva la ficción de un poder de origen desconocido, éste es bien remoto en cualquier caso y el énfasis se pone principalmente en la iniciativa y autonomía del líder de este mundo.

La utopía irrumpió en la conciencia europea por tres frentes diferentes. En el primero recibió un nombre que haría fortuna en la cultura eu-

ropea; nos referimos a la *Utopía* de Moro. En los otros dos, que sólo se pueden relacionar con Moro a través de lazos muy tenues, llevó una existencia independiente. El tipo italiano nunca consiguió tener una denominación separada que fuera universalmente reconocida. Términos como *città felice*, *città perfetta* y *mondo nuovo* fueron usados de manera un tanto errática. El modo alemán o centro-europeo rompió los moldes de la creación literaria y se identificó en seguida con un movimiento religioso popular y con una renovación de la creencia en el milenio. Sus enemigos lo denunciaron por tratarse de un *Aufruhr* o se mofaron de él por considerarlo un *Schlaraffenland*, mientras que sus partidarios empleaban palabras como *communia* para describir su contenido y *Gemeinermann* para identificar al nuevo tipo de elegidos; pero quizá fuera *Christliche Verbündniss* la expresión contemporánea que mejor caracterizó su naturaleza –había sido acuñada por el propio Münzer.

La *Utopía* de Moro entró de lleno en la imaginación del mundo occidental, y creemos razonable conservar este nombre genérico para indicar el nacimiento de la utopía como fenómeno europeo, aun cuando los otros dos tipos tuvieran orígenes separados en ámbitos sociales y geográficos muy distintos a la Inglaterra de los Tudor. *Utopía* fue traducida al alemán en 1524 y al italiano en 1548, aunque nunca sirvió de guía a las más importantes incursiones de los alemanes e italianos en tierras de la utopía.

De las tres utopías nacidas en el siglo que siguió a la invención de la imprenta, una consistió principalmente en el trazado de planos para fundar una ciudad de piedra, otra fue un retrato detenido de la vida en una remota república insular, y la tercera apareció envuelta por una teología radical llena de manifiestos y sermones religiosos altisonantes. Estas disparidades evidentes entre los tres tipos puede que nos disuadan de la ficción de un espíritu utópico uniforme entre los contemporáneos. Los dos Tomases que figuran en el origen mismo del pensamiento utópico murieron a manos del verdugo con una distancia de ocho años el uno del otro. La utopía apocalíptica de Tomás Münzer, el primero en ser decapitado, se ha reflejado con más fuerza en los programas de acción política, mientras que la utopía de Tomás Moro, el progenitor nominal de la tribu, ha tenido una progenie mayor de literatos. Por extraño que parezca, la utopía apocalíptica sacó a menudo materia de la utopia de Moro para rellenar su visión del futuro sabático. En comparación con las otras formas, los constructos racionalistas de la utopia arquitectónica italiana predominaron sólo muy esporádicamente.

Mientras que el librito escrito en latín por un embajador inglés se convirtió en el prototipo de un modo nuevo de pintar una sociedad óptima en la tierra y tuvo un influjo perdurable en el mundo occidental, la *città felice* italiana tuvo un radio de influencia más reducido; estaba tan ligada a las necesidades ponderadas de los ideales de belleza de Platón y Vitruvio que su irradiación tendió a quedar limitada al florecimiento artístico de la ciudad-estado del Renacimiento italiano, sin conseguir su

universalización. La utopía revolucionaria radical del mundo germánico dejó tras de sí el recuerdo de un grupo de figuras históricas simbólicas que con el tiempo se convertirían en legendarias. Directamente vinculada con el recrudecimiento del milenarismo cristiano, esta utopía del hombre corriente se acercaba mucho a aquellos protestantes sectarios que querían acelerar la llegada del reinado de Cristo a la tierra mediante la acción directa. Así, se convirtió en la fuente de una larga tradición, aún no extinguida, en la que aparecería el utópico con una espada en la mano y haciendo un llamamiento para la instauración de un régimen de igualdad y propiedad colectiva.

Así pues, la utopía cristiana del mundo occidental nació con tres cabezas, aunque fue el nombre impuesto por Moro el único que perduraría. El elemento paradisíaco judeo-cristiano era mayor en los movimientos utópicos germanos de artesanos y campesinos espoleados por predicadores, mientras que entre los arquitectos filósofos italianos predominó el ideal urbano helénico y, por su lado, Moro, cuya impronta sería la más profunda de todas, estuvo a caballo de las dos tradiciones, consiguiendo apenas un equilibrio inestable entre ellas. Las utopías que fueron académicas y humanistas en Inglaterra fueron aristocráticas y estéticas en Italia, y violentas y populistas en Alemania. Pero todas ellas fueron profundamente cristianas.

PARTE II

EL NACIMIENTO DE LA UTOPÍA



Tomás Moro
Hans Holbein el joven, 1527
(Colección Frick, Nueva York)

4

LA PASIÓN DE TOMÁS MORO

En carta fechada el 23 de julio de 1519 y dirigida al humanista alemán Ulrich von Hutten, Erasmo nos ha dejado una descripción interesantísima del amigo al que solía llamar «mi muy querido»: «Cuando se está con él, su extrema afabilidad y buenos modales animan a los espíritus más tristes y alivian el dolor de los momentos más aciagos. De niño le encantaban las bromas hasta tal punto que se diría que había nacido sólo para ellas; sin embargo, nunca bromearía cual un bobalicón ni mostraría ningún gusto por el sarcasmo hiriente. Siendo joven, escribió algunas farsas y actuó en las mismas. Cuando se decía algo con ingenio, aunque fuera a expensas de su persona, se alegraba sobremanera; tal era el aprecio que tenía a las ocurrencias brillantes y originales. Al hacerse mayor, fue una de sus delicias jugar con epigramas, sintiendo una especial predilección por Luciano. Fue precisamente Moro quien me empujó a que escribiera *Moriae Encomium*, que era como hacer bailar a una tortuga»[1]. Erasmo parece haber entendido bastantes cosas de la naturaleza apasionada de Moro. Según nos confía Erasmo, como Moro no era capaz de renunciar a su deseo de tener una esposa, decidió ser «un casto marido antes que un sacerdote licencioso»[2]. Pero Erasmo también conocía el lado ascético y más tenebroso de la personalidad de Moro, así como su temprana atracción hacia la vida monástica de los cartujos, que dejó para dedicarse a la carrera de las leyes y agradar de este modo a su padre. En la Torre, y al final de su vida, Moro vio cómo se llevaban a tres frailes cartujos a Tyburn para ser ahorcados, ahogados y descuartizados respectivamente; poco después se uniría a ellos en la muerte.

Las cartas que escribió Moro a sus veinte años nos hablan de sus negros períodos de desesperación. A su director espiritual, John Colet, le

[1] Desiderio Erasmo, *Opus Epistolarum*, IV, ed. P. S. y H. M. Allen (Oxford, Clarendon Press, 1922), 16, Erasmo a Ulrich von Hutten, 23 de julio de 1519.

[2] *Ibid.*, p. 18.

describe el profundo desprecio que siente por las pasiones y ambiciones mundanas, así como su temor a caer en un desánimo total, en «las mismas puertas del infierno»[3]. «A dondequiera que vayas, por un lado no resuena sino el fingido amor y el dulce veneno de los empalagosos aduladores; por el otro, el odio atroz, la discordia y el alboroto de la plebe se alzan contra tí. A dondequiera que vuelvas los ojos, no verás más que pasteleros, pescaderos, carniceros, cocineros, vendedores de aves, pescadores, cazadores de aves, que suministran el material necesario para la glotonería, para el mundo y para el amo del mundo, el demonio»[4]. Moro vivió con esta desesperación rayana en el hastío tanto antes como después de la publicación de *Utopía*. El hombre había nacido en un valle de lágrimas y la vida era una búsqueda constante de la salvación, de la comunión con Dios y de la liberación del alma de la prisión del cuerpo. A pesar de su gran actividad desplegada en los tribunales de justicia y al servicio del rey –fue presidente del tribunal de súplicas, embajador, tesorero segundo del Reino y *lord* canciller de Inglaterra–, desde su más temprana juventud Moro ansió una *vita contemplativa* cristiana y verse libre de los negocios de la vida pública, y a veces de la misma vida.

Cuando Moro no tenía más que seis años, murió su madre, por la que había sentido un cariño loco, y su padre, Sir John More, un abogado de humilde cuna que había logrado abrirse paso en la City, llevó a casa tres esposas sucesivamente. Tomás Moro perdió a su primera esposa, Jane, y luego se casó de nuevo con Dame Alice, quien se entregó en cuerpo y alma a sus hijastros y redactó un epitafio a la memoria de Jane en el que expresaba su esperanza de poder realizar en el cielo el suspirado *ménage à trois* que el destino y la religión les había impedido llevar a cabo en la tierra[5]. Bromear con la muerte y la agonía, familiarizándose así con esta terrible realidad, era una manera de exorcizar los terrores de la misma.

La decisión y voluntad supremas de este versado humanista y fino jurista en el sentido de aceptar su muerte como sacrificio definitivo de sí mismo a su Dios, sigue siendo el gran enigma de Tomás Moro. El aspecto legal de su negativa a reconocer al rey como cabeza suprema de la iglesia de Inglaterra, así como su insistencia en no aprobar explícitamente el divorcio de Enrique y de la reina Catalina, para propiciar así el matrimonio con Ana Bolena, carecen en realidad de demasiada importancia ante la lucha terrible que se debió desatar en el fuero de su conciencia, lucha para la que se había estado preparando durante toda su vida. La línea de demarcación entre el poder temporal y el espiritual había constituido un

[3] Tomás Moro, *The Correspondence*, ed. Elisabeth Frances Rogers (Princeton, Princeton University Press, 1947), p. 6, n.° 3, Moro a John Colet, Londres, 23 oct. 1504.

[4] Moro, *St. Thomas More: Selected Letters*, en la edición de Yale de las obras escogidas de Sto. Tomás Moro (serie modernizada), I, de. Elisabeth Frances Rogers (New Haven, Yale University Press, 1961), pp. 4-5, n.° 2, Moro a John Colet, Londres, 23 oct. 1504; Moro, *Correspondence*, pp. 6-7, n.° 3.

[5] Moro, *Epigramas en latín*, ed. Leicester Bradmer y Charles A. Lynch (Chicago, University of Chicago Press, 1953), p. 105, n.° 242.

motivo de discusión a lo largo de toda la Edad Media inglesa, con abundantes asesinatos y ejecuciones para zanjar el conflicto. Conforme se extendía el poder real, el rey mostraba poca disposición a tener un gran número de sus súbditos dependientes de otra jurisdicción cuando quedaba involucrada la justicia real. El equilibrio de fuerzas entre el rey y los eclesiásticos cambiaba con cada nuevo monarca que llegaba al trono. Con la riqueza de la iglesia en plena expansión, los Tudor veían con malos ojos el que sus tierras quedaran al margen del control real. Aunque el Moro abogado defendiera a veces causas que se contradecían entre sí, sin embargo, siempre que se producía un serio conflicto entre lo secular y lo sagrado, luchó denodadamente por la inviolabilidad de la sagrada jurisdicción. En la tercera parte de los *Tres Thomae*, obra publicada en Douai en 1588, el teólogo de Lovaina, Thomas Stapleton, homologó a Moro con santo Tomás Becket. Se ha hablado hasta la saciedad de todo el contexto político que rodeó a la muerte de Tomás Moro; sin embargo, la personalidad profunda de Tomás Moro sigue confundiéndonos a medio milenio después de su nacimiento.

Aparte su final como mártir a manos del verdugo por lo que su ultrajado soberano llamó traición –acusación apoyada en la poco convincente prueba de que Moro estaba implicado en las revelaciones de la monja de Canterbury en las que se anunciaba el ocaso de Enrique VIII–, la fama de Moro se debe sobre todo a una obrita concisa que escribió a la edad de treinta y ocho años. La frescura de *Utopia*, así como su rica sustancia y estilo desenvuelto, no han sufrido menoscabo tras más de cuatro siglos de imitación y de malas aplicaciones, sin contar los fastidiosos análisis académicos de la obra o los buenos servicios de la semiología de Roland Barthes. Moro el autor de un ingenioso libro y Moro el santo (canonizado en 1935) han viajado por sendas separadas a lo largo de la historia. Ya es quizá hora de que se vuelvan a encontrar, no tanto para forzar una reconciliación cuanto para confrontarlos de nuevo con todas sus trágicas contradicciones.

PLATÓN SUPERADO

Moro nació en 1478 en un país provinciano de la periferia de la Europa continental, donde durante varias décadas venía esforzándose un pequeño grupo de estudiosos por reintroducir en el corpus de la docencia los escritos morales de los antiguos filósofos griegos, cuyas enseñanzas se apreciaban por lo que tenían de demostración retórica sobre cómo debían conducirse los hombres íntegros. Lorenzo Valla, y otros antes que él, habían tratado sobre las pretensiones rivales de los estoicos, los epicúreos, Platón y Aristóteles a erigirse en guías de la recta conducta en este mundo. Por mucho que se complacieran en los escritos de los paganos, sería dificilísimo encontrar un solo letrado inglés que considerara la sabiduría de una secta antigua, o combinación de sectas, tan poderosamente iluminadora como la suprema luz de la Revelación, cuyos dictados, tal y como los interpretaba la Iglesia, no admitían discusión alguna. Las enseñanzas

greco-romanas proporcionaban placer espiritual y poseían una admirable fuerza de persuasión, por hallarse tan cercanas a los deseos y pasiones de los hombres corrientes, a la vez que, mediante el ejemplo y la experiencia, proponían cómo había que obrar rectamente. A los humanistas no les preocupaba tanto el armonizar los principios morales de los antiguos con el evangelio cuanto el aplicar ambas realidades a la vida y a la conducta; la idea de la conciliación vendría tiempo después. Las enseñanzas pre-cristianas de Platón eran una verdad en su esencia. Las creencias de los utopianos de Moro eran otra versión de la verdad, quizá purificada de los detalles que había provocado la crítica de las ideas políticas de Platón al ser comunicadas a los eruditos italianos por los emigrados bizantinos en el siglo XV. De cualquier manera, el mensaje definitivo había que encontrarlo en los Evangelios.

Moro perteneci a la segunda generación de ingleses que se sintieron entusiasmados por la cultura helénica. Estudiosos de más edad habían viajado ya a Italia y aprendido el idioma griego, en el que se habían comunicado las lecciones morales de la antigüedad. Moro nunca llegó a contactar directamente con los humanistas italianos, aunque abundaban los intermediarios ingleses cuyos libros no dejaban de pasar a la imprenta y con los que gustaba de conversar personalmente. Thomas Linacre, licenciado de All Souls, había abandonado Oxford en 1487 y regresado cinco años después. Grocyn dejó su cargo de profesor en el Magdalen College en 1488 para pasar tres años en el sur de Europa. John Colet, aunque no era muy entendido en lengua griega, fue el maestro que definió con toda precisión el papel de la filosofía platónica a los ingleses educados en la tradición cristiana. Y luego estaba Erasmo, que desembarcó en Inglaterra en 1499, el compañero favorito de nuestra figura en su cruzada por la regeneración del cristianismo.

Aunque Platón fue la figura central del resurgir de la literatura griega en el siglo XV, hay que recordar que estuvo acompañado por aquellos escritores menos decorosos, que, como es el caso de Aristófanes y Luciano, se convirtieron en vehículos de la verdad moral con todas sus excentricidades y procacidades. Cuando los humanistas nórdicos se lanzaron a la empresa de regenerar la humanidad dentro del marco del orden político y religioso existente, no hallaron mejores autores a imitar que estos maestros críticos. Los estudios helénicos de Moro también abarcaban a los antiguos escritores de novelas utópicas, que le llegaron a través de fragmentos conservados en Diodoro Sículo y de otras biografías griegas, como las escritas por Plutarco. Algunos eruditos han hallado un paralelismo entre la *Utopía* y las historietas de Yámbulo y Euemero, y han sugerido que el rey Utopos respondía perfectamente al monarca revolucionario de Esparta, Agis IV[6]. Los mecanismos, las tradiciones y los manierismos de los di-

[6] PLUTARCO escribió una vida de Agis IV, cf. las *Vidas Paralelas* de dicho autor, trad. Antonio Ranz Romanillos, Biblioteca Clásica (Madrid, 1880), tomo IV, pp. 268-323. El profesor T. W. Africa ha tenido la amabilidad de permitirnos leer su artículos «Thomas More and the Spartan Mirage».

ferentes géneros de la literatura griega se hallaban diestramente combinados en *Utopia*, consiguiendo además un efecto de especial densidad sin por ello perder nada en elegancia y agilidad –en suma, una creación dramáticamente nueva.

La impronta de Platón en la *Utopía* se podía ver perfectamente en la primera edición (1516), en cuya primera página abundan las observaciones, de tono burlón, sobre las relaciones de la isla de Utopía con la república de Platón. En el segundo folio sin firmar, aparece un cuarteto en lengua utopiana, curioso idioma inventado por el propio Moro, en el que se proclama que el buen rey Utopos construyó una «ciudad filosófica» sin la ayuda de la filosofía abstracta[7], puya ésta no demasiado hiriente para con Platón, pero chanza a costa suya al fin y al cabo; en efecto, Moro fundaba la excelencia de su óptima república en principios morales y no metafísicos. La estrofa habla asimismo del carácter de isla de Utopía, aunque originariamente había sido una «no-isla». En el mapa que aparece en la página opuesta se puede apreciar cómo ha sido ya cortado el cordón umbilical que había unido otrora a Utopía con el continente. En la página siguiente Anemolio, el poeta laureado de la isla, anuncia en nombre de Utopía: «Soy la rival de la república de Platón, y tal vez superior a ella»[8]. Como se ve, Moro no oculta su intención de invitar a un torneo de ingenio a su admirado Platón, como si se tratara de un humanista más de la época. El amigo de Moro, Peter Giles, en carta dirigida al consejero del emperador, Jerome Busleyden, que resulta ser un prólogo con ánimo de deslumbrar un poco, proclama de entrada la superioridad de *Utopía* respecto a la *República*[9]. La excusa que da ante este alarde de inmodestia es que Platón había discurrido de manera abstracta, mientras que Moro había pintado un cuadro, mostrando con tal arte a los habitantes de Utopia, con sus leyes y recursos, que leyendo el librito no podía uno por menos de sentirse como si estuviera viviendo en dicho lugar.

La idea que se esconde tras este evidente autobombo, una chanza destinada a quedar entre el reducido ámbito de los humanistas, debía su origen precisamente al propio Platón y, naturalmente, todos sabían esta particularidad –se trata de la distinción clara entre el razonamiento filosófico discursivo acerca de una ciudad ideal, por un lado, y de la descripción circunstanciada de una sociedad utópica, por el otro, dicotomía importante en el pensamiento utópico que puede hallarse en los diálogos de Platón, tradicionalmente presentados como subsidiarios de la *República*–. En las páginas iniciales del *Timeo*, Sócrates manifiesta la necesidad de algo que sirva de contrapunto a la *República*, una obra complementaria que describa el Estado ideal en movimiento:

---

[7] MORO, *Utopia*, en *The Complete Works of St. Thomas More*, IV, ed. Edward Surtz y J. H. Hexter (New Haven, Yale University Press, 1965), 19.

[8] *Ibid.*, p. 21.

[9] *Ibid.*

Escuchad, pues, ahora, la impresión que me produce el Estado del que acabamos de hablar. Aproximadamente la misma que experimento al ver hermosos animales reproducidos por la pintura, o en reposo si reales y vivos, deseando verlos ponerse en movimiento y entregarse a los ejercicios propios de sus facultades corporales. Esto es lo que me hace sentir nuestro Estado[10].

Sócrates quería efectivamente ver la república funcionando. Al admitir la necesidad de los dos elementos, el discursivo y el descriptivo, Platón establecía un modelo para futuras utopías. Como ninguno de los personajes de la *República* vuelve a aparecer ni en el *Timeo* ni en el *Critias*, se han formulado dudas acerca de la relación de complementariedad entre las tres obras; de cualquier manera, en el Renacimiento se dio por descontado que existía una conexión cierta entre las mismas.

Sócrates finge una incapacidad fundamental para presentar un retrato dinámico de la república ideal escudándose en que ésta queda fuera del alcance de su experiencia; pero sus interlocutores Timeo, Critias y Hermócrates se revelan aptos por naturaleza y «rodaje» para estas tareas, ya que habían tomado parte en asuntos de carácter público. Aguijoneado, Critias acepta el reto y decide relatar la historia del conflicto entre la desaparecida isla Atlántica y la antigua Atenas, la ciudad ideal, a tenor de la tradición a partir de Solón, quien la había conocido de los sacerdotes de Sais en Egipto.

Transportaremos a la realidad a los ciudadanos, y el Estado que ayer nos representaste como una ficción –dice Critias a Sócrates, refiriéndose a la *República*– los colocaremos precisamente en esta misma Atenas, suponiendo que aquel Estado ha sido el nuestro, y declarando que aquellos ciudadanos, tal como los concebiste, fueron nuestros verdaderos antepasados, aquellos de quienes habló el sacerdote egipcio[11].

Al menos en este pasaje, Platón intenta tratar la ciudad ideal en términos de realidad histórica, ya que la compara con la Atenas que existió en el período anterior al hundimiento de la Atlántida en uno de tantos ciclos de aniquilación y regeneración por los que pasa el mundo.

Se había convenido que a Critias precedería Timeo, el mejor astrónomo, quien hablaría acerca del origen y naturaleza del universo y de los comienzos de la humanidad. El discurso cosmológico pronunciado por Timeo sería adoptado casi en su totalidad por la teología cristiana de la Edad Media; pero Critias se quedaría sin recitar su papel, al menos tal y como nos ha llegado el texto. El diálogo truncado, en el fragmento que lleva su nombre, nunca alcanzó el clímax de la acción, limitándose tan sólo a una descripción superficial de Atenas y Atlántida, las dos antagonistas más grandes del mundo antiguo –con, por una parte, los malvados

---

[10] PLATÓN, *El Timeo*, en «Diálogos dogmáticos», *Obras Completas*, vol. IV, Nueva Biblioteca Filosófica (Madrid, 1936), p. 124.
[11] *Ibid.*, p. 134.

atlantes, empujados por el ansia de conquistas y, por la otra, los justos y veteranos atenienses, que los vencieron gracias a las excelencias de su Estado perfecto, o casi perfecto–. Pero incluso en dicho fragmento, las formas institucionales que favorecían a los combatientes en su batalla titánica revelan bastante de sus naturalezas opuestas: la de unos es utópica, y la de otros, distópica. Atenas es una ciudad-estado próspera con un trasfondo agrícola, mientras que Atlántida es un imperio remoto con colonias dispersas por todo el mediterráneo occidental. Atenas está regida por una aristocracia militar, y Atlántida por un consorcio de diez reyes herederos, monarcas hermanos, uno de los cuales es el jefe. Atlántida se halla sumida en un ambiente de gran lujo, mientras que la aristocracia militar ateniense, que no tiene más recursos que los que le proporcionan sus campos colindantes, se halla a caballo entre la prodigalidad y el espíritu ahorrativo. Los guardianes militares de la antigua Atenas, a los que se les identifica explícitamente con los guardianes de la república de Sócrates, viven en un estado permanente de comunismo. Desde el *Critias* queda ya manifiesto que una ciudad como la Atenas antigua sería capaz de encararse con éxito a las formidables huestes imperiales.

El carácter inacabado del *Critias* de Platón, junto con su incapacidad para presentar una ciudad ideal tal y como fuera prometida a Sócrates, dio pie a Moro, a casi dos mil años de distancia, para concebir su propia obra como una especie de acabamiento y culminación del diálogo platónico. Inició su andadura precisamente en el punto donde los sabios antiguos se habían parado, con la intención clara de mostrar una república ideal en actividad. Moro podía hablar alegremente de su superioridad respecto a Platón, pues en ningún momento pondría en tela de juicio su profunda veneración por la *República*. En la época en que arribó a Inglaterra, ya había concluido la acerba controversia sobre la aceptabilidad moral de Platón. Moro había leído en Londres la *República* en griego bajo la guía de los humanistas ingleses, y a lo largo de toda su vida, cuando tenía que afrontar algún problemilla doméstico o en momentos críticos de su existencia, como lo sería todo el año que precedió a su muerte, no dejaría de acudir a san Sócrates en busca de iluminación. La *Utopía* de Moro combina, en la mejor tradición platónica, la argumentación racional con escenas emocionales y con la propia historia, creando un equilibrio artístico rara vez conseguido por los utopistas posteriores.

Dos mil años median entre Platón y Moro, y parece casi imposible imaginar que entrara con tanta fuerza el espíritu del genial aristócrata ateniense, aún resentido por el asesinato legal de su maestro a manos de una asamblea democrática, en la mente de un embajador inglés, preocupado por cuestiones de orden económico, perfecto humanista cristiano, abogado en funciones y sheriff nombrado por los notables de Londres. Y, sin embargo, no se puede entender la *Utopía* de Moro sin la *República* de Platón. La relación de Moro con Platón fue la de un buen hijo, aunque perfectamente independiente, en busca de su propia realización, sin por ello mostrarse rebelde hacia su padre en lo más mínimo. En un largo pa-

saje del primer libro de *Utopía*, Rafael Hitlodeu proclama el principio de una absoluta propiedad colectiva, defendiéndolo apasionadamente en nombre de Platón, mientras que Moro le aduce razonamientos estereotipados en contra, que van desde Aristóteles hasta santo Tomás de Aquino. No se puede aceptar la argumentación del marinero a pie juntillas como si fuera la del propio Moro, ni la contra-argumentación de Moro como un simple artificio literario; en efecto, es el diálogo en cuestión una dramática discusión donde se refleja perfectamente la ambivalencia de Moro ante papá Platón. Al final Moro se revela perfectamente dueño de sí mismo, sin que su genio sufra merma ante el respeto que tributa a los antiguos. Por otra parte, recordemos que el joven al que se le había presentado un día a Platón se hallaba a la sazón profundamente inmerso en las revelaciones tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, toda vez que la lengua griega le serviría de llave maestra para adentrarse en la verdad de la palabra de Cristo a la vez que en los preceptos de Platón.

El contenido manifiesto

Todo lo que aparece en la *Utopía* de Moro debería leerse a diferentes niveles; si se la reduce por la fuerza a uno solo, se corre el riesgo de que toda la visión que se nos ofrece se evapore ante nuestros ojos. Lo que, naturalmente, no significa que todo el libro sea un ejercicio de ingenio exclusivamente. En efecto, la intención de Moro era enseñar deleitando, y persuadir no a base de argumentaciones ampulosas a la par que abstractas, sino mediante la narración de una fábula, en la que las florituras del estilo y las demostraciones de ingenio no servían más que para conducir al lector a la consideración de cuestiones de gran trascendencia. Según una primera aproximación, todo lo que ocurre en la isla parece que ha de tomarse en su sentido literal. Las consideraciones profundas que se pueden ocultar tras estas apariencias, por seductoras que parezcan, no nos han de llevar a infravalorar el contenido manifiesto, ya que éste dio consistencia a las reflexiones de Moro sobre la sociedad de su tiempo, indicando una vía posible para su reforma espiritual.

Utopía pretende ser el relato de una larga conversación en el jardín de la casa de Peter Giles en Amberes, escrito por Tomás Moro, embajador de Enrique VIII, poco tiempo después de la misma. Está formado en gran parte por el monólogo de un erudito marinero portugués, llamado Rafael Hitlodeu, conocedor de muchas de las cortes europeas de la época, tanto seculares como eclesiásticas, que había participado además en la expedición a América de Amerigo Vespucci, convertido en el cabecilla de un grupo de exploradores más intrépidos todavía que habían abandonado a Vespucci para correr aventuras por tierras remotas, en el transcurso de las cuales toparían con los dominios del rey Utopos. El embajador Moro, tras haber sido presentado a Hitlodeu por Giles a la salida de la iglesia, actúa de interlocutor curioso que, de cuando en cuando, provoca y con-

tradice al héroe de la velada, aunque por lo general evita enzarzarse en discusiones con el mismo, puesto que piensa haber dado con un hombre poseído por una visión que no se presta a ser rebatida con objecciones racionales. No obstante, a la hora de cerrar el diálogo, Moro aventura unas cuantas observaciones de su propia cosecha que parecen estar en desacuerdo con el mencionado Hitlodeu.

El libro I, que fue escrito después del libro II, es el relato de una escena que servirá a su vez de marco al relato principal –la versión que da Hitlodeu de una conversación habida en el curso de una comida con el venerable cardenal Morton (en cuya casa había servido el propio Moro en sus años jóvenes) acerca del lamentable estado en que se halla el reino de Inglaterra–. El libro II no refiere ninguna conversación, sino que describe directamente todos los aspectos de la vida en Utopía –en el plano social, moral, político, religioso e intelectual–, estableciendo el modelo de lo que sería después la auténtica literatura de viaje. Todo el mundo de la isla se nos aparece exclusivamente a través de los ojos del fogoso Hitlodeu, quien describe con tal entusiasmo la vida calmosa de los utopianos que, como consecuencia de ello, acaba mostrándosenos tan suave y tranquilo como ellos. En contraste con los personajes más bien nerviosos y apasionados del primer libro, los del segundo, menos preocupados por protagonismos de cualquier tipo, son «amables, alegres, ligeros e ingeniosos, amantes de la tranquilidad y, cuando hace falta, capaces de aguantar y soportar un gran esfuerzo físico. No es que se deleiten particularmente con esto, ya que de lo que más gustan, y nunca se cansan, es del estudio y demás ejercicios de la mente»[12].

La afición de Moro a la oposición dramática habría recibido la apelación de romántica a principios del siglo XIX. En las primeras páginas de su historia de Ricardo III se complace en comparar al malvado Ricardo con Eduardo IV, rey especialmente amado por sus súbditos.

> Este favor y afecto hacia él aumentaron, una vez ya muerto, en el reinado siguiente, el cual estuvo plagado de crueldades, fechorías y agitaciones de todo orden[13].

La misma contraposición aparece entre los libros I y II de *Utopía*, donde se oponen radicalmente los mundos de Inglaterra y Utopía. Ninguna de las dos sociedades se conforma plenamente a la verdad moral y religiosa de Cristo, pues los utopianos nunca oyeron hablar del Evangelio hasta la llegada de Hitlodeu y sus compañeros, y en cuanto a los ingleses, se les acusa de haber abandonado el recto camino en muchas esferas de la vida. Este recto camino, que aparece implícito constantemente, siempre ha estado a la disposición del hombre en una u otra forma aun antes de la propagación del Evangelio. Los filósofos griegos habían enseñado una ver-

---

[12] MORO, *A frutefull, and pleasaunt worke of the beste state of a publyque weale, and of the newe yle called Utopia*, trad. del latín de Raphe Robynson (Londres, 1551), [m 8 recto].

[13] MORO, *The History of King Richard III*, en *Complete Works of St. Thomas More*, II, ed. Richard S. Sylvester (New Haven, 1963), 3-4.

dad, basada en su conocimiento de las cosas y que se correspondía con la verdad cristiana; los judíos habían predicado una verdad semejante por medio de sus profetas, y los utopianos habían llegado por su parte a verdades morales y políticas no muy distintas a las de los filósofos paganos, verdades que habían puesto en práctica efectivamente y que habían conservado sin cambiarlas durante más de mil años desde la fundación misma del reino. Como los utopianos no eran cristianos, y por tanto no podían conocer la verdad absoluta –como ningún hombre en la tierra, aunque sí puede uno esforzarse por llegar a ella mediante el ejercicio de la voluntad–, su mérito particular residía en su práctica moral, ese preferir la praxis a la mera filosofía que había heredado Moro de su maestro Colet. Comparada con los modos e instituciones de la sociedad inglesa de su tiempo, no cabe duda de que la vida utopiana se acercaba más a la verdad cristiana. Lo que redundaba en vergüenza para los europeos, por tener la ventaja de las enseñanzas cristianas.

Pero el reino de Utopía no era un segundo paraíso. En otras obras suyas, Moro sostiene con firmeza su fe en el sentido literal del Génesis y ataca las lecturas exclusivamente alegóricas de la Biblia que proyectan dudas acerca de la existencia ininterrumpida del paraíso terrenal. El paraíso original había sobrevivido en algún lugar desconocido de la tierra. Tal fue la convicción personal de Moro durante toda su vida, como también fue la de la mayoría de los cristianos europeos del siglo XVI.

Cualquier hombre puede enseñarnos que ciertas virtudes están simbolizadas en los cuatro ríos del paraíso, y declarar que el paraíso es la gracia de la que brotan todos los manantiales de todas las virtudes, regando abundantemente la tierra entera... Mas si con ello pretendiese enseñarnos un determinado sentido, haciéndonos creer que sus palabras habia que entenderlas en cuanto que no brota ningún manantial del paraíso, e incluso que no existe propiamente el paraíso, mucho me temo que tendríamos que acusarlo de herejía [14].

El hijo de Moro, Juan, preparó una traducción de un supuesto informe redactado en el reino de Preste Juan en Etiopía, donde se hallaba situado el paraíso según una opinión muy extendida en la época [15]. Sin embargo, los utopianos, que habían llegado a verdades morales y políticas de elevada categoría mediante el esfuerzo de toda la comunidad, no vivían en un estado paradisíaco. Aun cuando habían liberado su sociedad de muchísimas vanidades, tenían que trabajar y todavía existía el crimen dentro de sus fronteras y la guerra con los enemigos de fuera. Si el reino de los cielos no es de este mundo, hay que decir que la sociedad utopiana satisfacía los deseos naturales así como las auténticas necesidades del hombre en esta tierra. Según una interpretación práctica al igual que filo-

[14] MORE, *The Answer to the first part of the poysoned booke... the Supper of the Lord* (1533), en *The Workes of Thomas More Knight... wrytten by him in the English tongue*, ed. William Rastel (Londres, 1557), p. 1041, D. E.

[15] Elisabeth B. BLACKBURN, «The Legacy of "Prester John" by Damiao á Goes and John More», *Moreana*, vol. 4, n.º 14 (mayo 1967), pp. 37-98.

sófica de su principio de placer, los utopianos habían llegado al estado óptimo de vida en común en este mundo. Pero no procedía compararlo con el paraíso. A lo sumo, la sociedad utopiana podía preparar a sus miembros debidamente para la vida de después.

No sólo se describe en *Utopía* una sociedad de corte campechano, por virtuosos que puedan parecer sus habitantes; se trata también de una sociedad urbana, ideada por el hijo de un jurista londinense y nieto de un panadero de la misma villa. La moda árcade, que tanto furor hizo en el Renacimiento, estuvo ausente de la primera utopía. Si bien había pasado un cierto tiempo en Oxford, Moro era sobre todo un hombre de la gran ciudad, educado en Londres, habitual de sus tribunales de justicia y aficionado a las conferencias y sermones públicos, que por entonces venían a ser la misma cosa. Colet, el maestro de Moro, había establecido su escuela de educación humanista en Saint Paul, en el corazón mismo de Londres. A los humanistas ingleses les preocupaba menos crear una nueva jerarquía social que infundir un nuevo espíritu a la antigua mediante la helenización de la Inglaterra cristiana; y el helenismo sin las ciudades hubiera resultado una contradicción en los términos. La isla-reino de Utopía, compuesta de muchas ciudades diseminadas por todo el territorio, se asemeja más al reino de Inglaterra o a la Tierra Santa que a la bien delimitada polis griega o a las ciudades-estados italianas de la época; pero, aunque las dimensiones del ideal han cambiado, el modelo de cada una de las ciudades de la isla, todas iguales, es sin duda todavía la antigua Atenas tal y como aparece en el *Critias*. *Utopía* es manifiestamente antifeudal –no existen grandes extensiones de terreno o feudos propiedad de unos pocos, como tampoco se glorifica a la naturaleza–. La sociedad se compone de familias que, en un momento u otro, han trabajado la tierra, pero que han venido de sus medios rurales a habitar las ciudades. Las instituciones fundamentales de Utopía son de carácter urbano.

En las ciudades utopianas se da por descontado que se escoge a *los mejores*, por su rectitud y sabiduría, para el desempeño de los cargos públicos, con lo que se asegura una aristocracia no hereditaria que no goza prácticamente de ningún privilegio que no sea la estima general. Se da perfecta igualdad entre los ciudadanos que son cabezas de familias muy amplias, en las que el rango depende de la edad y el sexo. El orden utopiano es de índole patriarcal, de modo que las mujeres y los jóvenes aceptan sumisamente su posición subordinada. No se trata de una situación inmóvil, si bien presenta una gran estabilidad por el hecho de que los hijos tienden a seguir los pasos de sus padres, como ocurría de hecho en la sociedad Tudor de la época, incluyendo en esto al propio Moro. La tranquila meritocracia ideada por Moro sería pronto cuestionada por los ardientes anabaptistas y los campesinos alemanes alzados en armas, con una utopía propia que nuestro hombre calificaría de obra del diablo.

Los grandes nobles guerreros y sus seguidores son tenidos como enemigos bárbaros en Utopía. Las ciudades se defienden a sí mismas gracias al contrato de mercenarios y al soborno y subversión de las cortes extran-

jeras. Se puede afirmar en lineas generales que las virtudes heroicas son superfluas aquí. El monarca depende de consejeros civiles en Utopía al igual que en la Inglaterra de la época, donde los embajadores eran gente de leyes y clérigos, no soldados. El gran aprecio que se tiene en Utopía a la enseñanza no es un aspecto particularmente revolucionario; era reflejo de lo que ya tenía lugar en tantas cortes europeas de aquel tiempo[16]. Moro era el educador de las nuevas clases mercantiles que estaban relacionadas, por nacimiento y contrato matrimonial, con la gente de letras y de leyes. Tanto Colet como Moro eran miembros por patrimonio de la compañía de merceros. Moro conocía perfectamente el mundo corrompido de la nobleza de espada.

Hay dos innovaciones fundamentales que aparecen en *Utopía* y que tienen un sabor claramente no-platónico, a saber, la absoluta igualdad respecto a la propiedad por parte de todos los habitantes libres y la intrincada jerarquía de placeres. Seguramente que Platón no habría visto con buenos ojos la abolición de las distinciones de clase, a la vez que habría considerado con desdén la constante preocupación de Moro por colmar los deseos naturales de la gente corriente. El toque humanista cristiano que se trasluce en el razonamiento de Moro difiere en esto fundamentalmente de la *República* de Platón.

En *Utopía*, la raíz de todos los males que aquejan a la sociedad está en el deseo de posesión, pasión que lleva a los humanos a comportarse como animales los unos con los otros. Desde la caracterización tan expresiva que hace Hitlodeu en el Libro I del cercado de los campos —«Vuestras ovejas, por lo general tan dóciles y tan sobriamente alimentadas, empiezan ahora, según corre el rumor, a mostrarse tan glotonas y salvajes que amenazan con devorar a los mismos seres humanos, asolando y despoblando campos, casas y ciudades»[17]— hasta la concluyente afirmación de que la sociedad no es sino una conspiración de los ricos contra los pobres[18], se puede ver una tesis cristiana de fondo: hay que refrenar el orgullo que acompaña a la acumulación de riquezas inútiles y superfluas. Si toda la comunidad, opina Hitlodeu, se decidiera a prohibir el culto a las riquezas, a distribuir equitativamente la propiedad y el trabajo, creando un reglamento laboral al que estuvieran sujetos todos sin excepción, no se dejaría levantar cabeza al pecado de la soberbia. No son sólo los desequilibrios en la posesión los que preocupan seriamente a Hitlodeu, sino las consecuencias morales del monopolio, por un lado, y lo abyecto de la pobreza, por el otro. Las grandes posesiones significan indolencia entre los poderosos y holgazanería entre sus servidores. Los soldados y campesinos desempleados como consecuencia del cercado de las tierras se sienten tentados a dedicarse a la delincuencia; en este sentido se de-

---

[16] Después Moro pondría en guardia contra el «desordenado apetito del saber» por considerarlo «senda por la que los hombres se alejan del paraíso». *A Dialogue concernynge heresies and Matters of Religion* (1528), en *Workes*, ed. Rastell, p. 242, AB.

[17] Moro, *Utopía*, trad. Ramón Pin de Latour, Editorial Iberia (Barcelona, 1979), p. 59.

[18] *Ibid.*, p. 145.

fiende la opinión de que la multiplicación de los castigos y ejecuciones no logrará desviar de la iniquidad a los que no tienen otra alternativa para sobrevivir. Extírpense sus causas profundas, destiérrese para siempre el hambre y la pereza, a la vez que se educan a los jóvenes en la práctica comedida de los placeres sanos, exclama Hitlodeu, y todos los hombres vivirán felices y contentos. La censura moralista del exceso de riquezas figuraba también entre las enseñanzas cristianas y helénicas. El *Menipo* de Luciano, que había traducido Moro, describía la terrible suerte que esperaba a los ricos y poderosos después de la muerte, según unas detalladas ordenanzas que exigían que sus cuerpos fueran atormentados en el Hades, mientras sus almas se quedaban en la tierra, donde se apoderaban de burros que eran conducidos por los pobres durante un período de 250.000 años[19].

Con las disposiciones existentes en Utopía sobre el cuidado de los enfermos y la atención debida a los ancianos, desaparecen prácticamente todos los temores y ansiedades que podría albergar un pobre en esta vida. Sería anacrónico considerar a Moro como al descubridor de una pasión activa por la igualdad entre todos los hombres. La igualdad es un mecanismo destinado a erradicar el más grave de todos los pecados cristianos, la arrogancia que condujo a la caída. En Utopía existen honores decentes para los magistrados electos, así como para los sacerdotes y los hombres de ciencia, pero no esa acumulación de riquezas que hace que el pobre muera de hambre ante los graneros repletos de los ricos.

La *Utopía* de Moro es inconcebible sin la creencia en la inmortalidad del alma y en las recompensas y castigos de la vida venidera. Si tales doctrinas no hubieran constituido un elemento común a casi todas las religiones de la isla de Utopía, no se habría podido garantizar, en líneas generales, la conducta benigna de los habitantes gracias exclusivamente a la distribución equitativa de la propiedad. Las consideraciones de índole religiosa y mundana se entremezclan perfectamente para crear un clima psíquico favorable en la isla. La práctica totalidad de los utopianos veneran a un ser divino, omnipotente y eterno, presente en todas las cosas por su poder, no por su sustancia, y al que dan el nombre de padre. Los restantes utopianos también creen en un ser supremo, en el que ven a diferentes personas con diferentes formas; no obstante, entre todos los utopianos se le llama por el mismo nombre, Mitra. Los poquísimos que no aceptan estas doctrinas elementales de la religión, aunque no son perseguidos activamente, son tenidos como ciudadanos de segunda categoría: el sistema jurídico no les protege. Moro no da un nombre concreto a estas personas; algunas traducciones francesas posteriores vendrían a suplir esta falta: en el siglo XVII se les llamaría *libertins* y a principios del XIX, *matérialistes* (se ve así cómo se puede «filtrar» la *Utopía* a tenor de los tiempos, haciéndole decir más de lo que se había propuesto el autor).

[19] MORO, *Lucianus Samosatensis*, en *Complete Works of St. Thomas More*, vol. III, parte I, trad. y ed. Craig R. Thompson (New Haven, 1974), pp. 25-43 y 169-179.

Los utopianos son precristianos; no conocían la verdadera religión de Cristo hasta la llegada a la isla de Hitlodeu y sus compañeros. Hay que decir, no obstante, que la mayoría de los utopianos están maravillosamente bien dispuestos a la recepción del nuevo mensaje, que en parte está ya prefigurado en sus propias creencias. Sus opiniones acerca de la conducta social recuerdan bastante las enseñanzas de Cristo, de Platón, de Epicuro y de los estoicos; por su parte, Hitlodeu se encarga de hacer comparaciones concretas con los libros paganos griegos y con los del Nuevo Testamento, en cuya síntesis estriba precisamente la esencia de la moral utopiana. El desprecio que muestran por el oro hace eco a la expulsión de los mercaderes del templo por parte de Cristo; su estructura familiar es de carácter básicamente bíblico, y sus gozos recuerdan las lecciones de la Biblia y los diálogos de Platón. Algunos precedentes de su comunión de bienes se podrían encontrar abundantemente entre los Padres de la Iglesia y en la concepción bíblica del Jubileo, así como en Platón y Pitágoras.

Algunos de los utopianos están bautizados, pero, como no hay sacerdotes que administren los otros sacramentos, se quedan en cristianos imperfectos, lo que aprovecha Moro para permitirles realizar prácticas claramente anticristianas sin que den lugar a escándalo. Contra los consejos de los europeos, un utopiano recién bautizado y particularmente ferviente se puso a predicar que los que no aceptaran a Cristo sufrirían los castigos del fuego eterno. Celo que revertiría en su propio mal, pues el rey Utopos había dejado dispuesto que «cada cual profesase la religión que estuviese más de acuerdo con su manera de sentir, permitiendo alabarla, pero con verdadera modestia, prohibiendo la violencia, la acritud y el anatema, y castigando con destierro o servidumbre forzada a quien osase excederse en sus prédicas»[20]. En Utopía se respiraba la tolerancia, y en modo alguno tenía copada la existencia el hecho religioso. Lo que no quiere decir que no exista religión en Utopía, como han querido algunas traducciones de la misma, ya que, aunque siga siendo una utopía, no será ya la utopía de Moro.

En Utopía hay también delincuentes -adúlteros y perturbadores de la tranquilidad pública-. A estos malhechores se les castiga severamente, aunque por lo general no se les inflige la pena capital; el castigo que se les propina consiste en ponerles grilletes de oro como signo de vergüenza y mandarles a realizar trabajos forzados; sería una medida estulta ejecutarlos y privar así a la sociedad del fruto precioso de su trabajo. Los delitos sobre los que Moro se entretiene más no son el robo y el asesinato, prácticamente inexistentes en Utopía, sino el adulterio y la intolerancia religiosa. Como se ve, Moro temía que los apetitos sexuales seguirían poniendo en jaque la pacífica existencia de los utopianos, incluso tras el reparto equitativo de la propiedad -aspecto que refrendaría Freud siglos después-, toda vez que el pecado de la soberbia, despojado ya de su peso

[20] MORO, *Utopía*, Ed. Iberia, p. 136.

material, tomaría la forma de un fervor excesivamente proselitista, que acabaría constituyendo delito.

La vida sosegada de Utopía podía verse amenazada por la guerra, provocada por pueblos menos virtuosos que los utopianos. Guillaume Postel y los grandes utópicos del siglo XVII insistirían también en estas visiones de una paz universal, como ya hiciera por su parte Pierre Dubois a principios del siglo XIV. Sabemos que Moro expresó frecuentemente a su yerno Roper, mientras se deslizaban en barca sobre el Támesis, su ardiente deseo de alcanzar «una perfecta uniformidad en materia religiosa» y que «los príncipes cristianos, que actualmente están casi todos en guerra unos con otros, lleguen inmediatamente al establecimiento de una paz completa»[21]. Pero al igual que se conforma con bastante menos que el ideal en materia religiosa, también presenta a su pacífico reino como un Estado aislado en un mundo potencialmente hostil. Hay algunos pasajes sobre política militar y colonial que chocan con la sensibilidad de hoy; algunos comentadores han hecho de Moro el precursor del imperialismo; en efecto, los utopianos justifican la ocupación de las tierras vecinas subexplotadas con unos razonamientos que serían tomados al pie de la letra por el expansionismo del siglo XIX. Pero el pintar una sociedad sin guerras a principios del siglo XVI habría equivalido a privar al libro de la verosimilitud que quería darle Moro.

De cualquier manera, el problema de la guerra no ocupa en Utopía un lugar tan importante como el que ocupara en la república de Platón o en la Europa del tiempo de Moro. El triunfo de la batalla ha dejado ya de constituir la prueba definitiva para la sociedad óptima. La guerra, lo mismo que el crimen, es inevitable porque todavía reina el mal en el mundo; pero la manera tan curiosa con la que los utopianos desarrollan sus guerras no puede por menos de parecer una estupenda caricatura de las proezas militares de los aristócratas de su tiempo y, por ende, de la guerra en general. El tono cómico de la guerra utopiana puede haberlo cogido Moro de las batallas entre habitantes de la luna y habitantes del sol que aparecen en la *Historia verdadera* de Luciano. Aunque los utopianos poseen una milicia y se entrenan ellos mismos para la guerra, prefieren sin embargo servirse de mercenarios, o comprar a los enemigos potenciales con su oro y plata, que no estiman en nada, y emplear técnicas propagandísticas sofisticadas con el fin de minar la moral del gobierno enemigo; todo ello antes que dar la cara en un choque a campo abierto. Tienen aliados, y castigan las injurias de que éstos pueden ser víctimas, especialmente en las personas de sus mercaderes; dichos aliados son como Estados satélites de Utopía, con la que mantienen, sin embargo, relaciones muy cordiales. Cuando no les queda mas remedio que ir a la guerra, siempre salen victoriosos. Hacen lo posible por evitar que haya pérdidas humanas en cualquiera de los dos bandos y sus sacerdotes juegan un pa-

---

[21] Ro:BA, *The Lyfe of Syr Thomas More*, ed. E. V. Hitchcock y P. E. Hallent (Londres, Oxford University Press, 1950), p. 86.

pel activo para que no se cometan asesinatos tras los primeros momentos de la victoria. La mayoría de los esclavos que hay en Utopía son prisioneros de guerra, hombres cuyas vidas fueron perdonadas después de la derrota en un conflicto que ellos mismos habían provocado de manera insensata. Es inimaginable que los utopianos declaren una guerra que no sea justa. Si Moro no pintó un estado de paz eterna y universal, sí hizo todo lo que pudo para que las costosas guerras europeas entre hermanos cristianos pareciesen estúpidas y fútiles.

El que un humanista cristiano tolerara la esclavitud es un hecho que se ha intentado relacionar con los descubrimientos en el nuevo Mundo. Asimismo, la conservación de esta categoría de gente en Utopía por parte de Moro –los delincuentes de la isla así como ciertas categorías de vencidos en la guerra u otros extranjeros que se ofrecían voluntariamente a entrar en esclavitud– no deja de recordarnos ciertas prácticas llevadas a cabo por los venerables clásicos de la antigüedad greco-latina; con todo, los esclavos no son de vital importancia para la economía utopiana, la cual se mantiene sobre todo gracias al trabajo prestado por los propios ciudadanos. La rehabilitación que hace Moro de la idea del trabajo físico constituirá un jalón decisivo en la historia del pensamiento utópico; será recuperada también por todos los sistemas socialistas, desde el sistema de Saint-Simon basado en el principio de que «todos los hombres han de trabajar» hasta el pensamiento del desaparecido presidente Mao. En realidad ya había empezado el cristianismo a liberar al hombre occidental del desdén greco-romano hacia el trabajo manual, y esto facilitaría enormemente el que Moro fundara la nueva sociedad sobre el trabajo equitativamente asignado. El espíritu elitista de la tradición platónica pura lo conservarían mejor los obispos humanistas italianos con sus utopías destinadas a ser leídas por sus ociosos príncipes. Aunque en cierto modo se note todavía algo en Moro el sentido aristocrático de la existencia, no cabe duda de que aparece claramente ennoblecida la conducta de todos los ciudadanos libres de Utopía. No existen señores feudales lo mismo que tampoco hay «chusma». Todos los hombres están imbuidos de los valores de un espíritu filosófico que respeta la cultura y conduce a la práctica de la virtud.

Tal vez sea el placer de Utopía una de las claves más importantes para comprender de verdad el comportamiento de sus ciudadanos. Los utopianos están convencidos de que la felicidad humana descansa fundamentalmente en el placer –no la concupiscencia soez y sin freno, sino las diversiones honestas y moderadas que conducen al verdadero contento–. La *voluptas*, o placer, tal como la entiende Moro, comprende «todos los movimientos y estados del cuerpo y de la mente en los que se recrea el hombre, debidamente guiado por la naturaleza»[22]. Moro cristianizó la idea de placer ampliándola más allá de la *voluptas* clásica e identificándola con el gozo y la dulzura.

---

[22] Moro, *Utopía*, p. 112.

Tras considerar el placer como algo situado a un alto nivel, Moro se preocupa por establecer bien sus límites para evitar que se le relacione con las concepciones populares y «epicúreas» del mismo. Aunque los utopianos gustan de charlar acerca de la naturaleza del placer, no podemos considerarlos como esos sibaritas para los que el placer se ha convertido en un dios. Más allá de algunas divergencias que pueden existir entre ellos, se da un consenso general en cuanto a las distintas categorías de placeres, distinguiendo perfectamente entre los verdaderos y honestos, de un lado, y los espurios y adulterados, del otro. La búsqueda del placer tiene fundamentalmente dos limitaciones bien nítidas: no es bueno ningún placer que tiene como secuela un dolor o que puede perjudicar a los demás; por otra parte, hay que preferir los placeres elevados a los más inferiores. Moro rompió una lanza contra la moral un tanto sádica que medía el placer y las cosas de valor por lo que tuvieran de distinto respecto de la vida que llevaban las gentes menos favorecidas, nefasta propensión que supo denunciar de manera concisa.

Son muchos los placeres de que se puede disfrutar sin albergar rencor ni regodearse con las carencias de los demás. Comer, beber, defecar, copular, e incluso rascarse, entran dentro de los placeres tolerados y más o menos a un mismo nivel, siempre y cuando no se caiga en el exceso; su fin consiste ya en tonificar el cuerpo ya en eliminar una materia remanente y que podría de lo contrario producir dolor. Pero éstos no son placeres puros ya que siempre van precedidos de un cierto grado de malestar. El preocuparse excesivamente por estos placeres violaría las reglas fundamentales del principio del placer de Moro y sería signo de mal gusto; si la naturaleza ha sido generosa con el hombre al concederle la posibilidad de apagar su sed y su hambre, ello no quiere decir que se haya de sobrevalorar estos placeres. En efecto, las satisfacciones procuradas por percepciones visuales y sonoras bellas son para los utopianos de un nivel más elevado y espiritual, y los placeres de la cultura figuran entre los más dignos de todos, aunque Moro reconoce que los más intensos placeres de la mente «surgen de la práctica de las virtudes y de la conciencia de llevar una vida honesta»[23].

Sabemos algo de los placeres de la mente en que pensaba Moro con relación a sus utopianos; se trata, por ejemplo, de la amena conversación y del estudio de la literatura clásica, con preferencia de la griega sobre la latina. No es casual el que Moro presente a sus utopianos tan profundamente interesados por los ligros griegos, conocidos gracias a la pequeña biblioteca personal de Hitlodeu. En ellos se halla el verdadero origen de los valores humanistas, la mismísima fuente de esa cultura que Moro tanto apreciaba en la filosofía y en la religión. Como buen administrador de Pico della Mirandola, coloca a Platón en el primer puesto de la clasificación, sin que por ello desestime a Aristóteles. Desde un punto de vista más estético, Moro se reclama de Aristófanes y Luciano. Como buen

---

[23] *Ibid.*, p. 113.

cristiano, se complace de que el griego sea también la lengua de los textos del Nuevo Testamento y de los santos Padres de la Iglesia, más próximos a la tradición apostólica que Jerónimo y su *Vulgata*. Erasmo y Moro mostraron especial interés por ir a las mismas fuentes de la fe del cristianismo primitivo, y el griego se mostraba en este sentido insustituible. Con relación a toda la tradición escolástica de la cristiandad medieval, se da una actitud más bien fría en esta fase de la vida de Moro. La fascinación de los utopianos por las obras de la antigua literatura griega traídas por Hitlodeu supera con mucho su interés por los inventos de la tecnología occidental; lo que no impide que se muestren diestros en el terreno de las artes prácticas, sobre todo cuando sirven a un fin elevado, como es el caso de la producción de copias de los libros del citado Hitlodeu. Se respetan las investigaciones desinteresadas de la naturaleza que pueden conducir a que brille con más fuerza la gloria de Dios, aunque no encontramos entre los utopianos nada que se parezca a la gran entrega que mostrarán después los sacerdotes-científicos de la *Nueva Atlántida* de Bacon.

Una de las pocas críticas sobre las costumbres y opiniones de los utopianos que se aventura a hacer Hitlodeu, el portavoz del propio Moro, se refieren a la demasiada importancia que dan al placer como más alto fin. Es un pasaje que puede encerrar quizá la clave del espíritu de toda la obra, ya que establece una cierta separación entre Moro y los utopianos. Hitlodeu expone primero la doctrina de la jerarquía de los placeres y luego, como quien se echa atrás, confiesa su preocupación de que los utopianos puedan no estar muy atinados con esta concepción del placer –una especie de leve amonestación, un toque de atención, un *caveat* previsor, o algo por el estilo[24]. Para Moro el humanista cristiano, el bien más alto no puede dejar de ser el obedecer a Dios e imitar a Cristo, como siguió predicando el propio John Colet, incluso después de su vuelta de Italia. Colet nunca aceptó la equivalencia de las dos religiones, la de los griegos y la de los cristianos. A lo largo del libro percibimos cómo el placer utopiano está constantemente referido a un humanismo tradicional, como si a los habitantes de la isla les preocupara más la disquisición filosófica del placer que el placer mismo, lo cual los sitúa de entrada en una categoría bien distinta a la de los meros hedonistas. Si, a pesar de todo, se respira un tufillo epicúreo, se trata de un Epicuro que Erasmo había rehabilitado, comparándolo con un Cristo filósofo, y en ningún caso del Epicuro bestia negra de la fe judaica y cristiana. El Epicuro humanista y cristianizado de Lorenzo Valla y de Erasmo, defensor de las gratificaciones imprescindibles y sanas, pero no del placer por el placer, sería el único que aceptara Moro[25].

También aparece algo modificado o enmendado el famoso igualitarismo de la sociedad utopiana, sobre todo en el campo del trabajo y del pla-

[24] *Ibid.*, p. 112.

[25] Cf. Lorenzo Valla, *De Voluptate* (escrito hacia 1431), y Don Cameron Allen, «The Rehabilitation of Epicurus and His Theory of Pleasure», *Studies in Philology*, 41 (1944), 1-15.

cer. A los que se les descubrían especiales prendas para el estudio, se les dispensaba del trabajo ya desde niños y se les reservaba enteramente para las tareas del espíritu. Así, algunos podían convertirse en padres de la sociedad, con las respectivas estatuas erigidas en su honor. El reducido número de utopianos a los que se les permitía hacerse sacerdotes quedaban igualmente fuera del funcionamiento racionalizado del principio del placer utopiano. Asimismo se permitía una excepción respecto al equilibrio normal entre trabajo y placer a aquellos pocos que, por alguna razón concreta, sentían un gran deseo de trabajar para la comunidad más que la media de los ciudadanos -realizando obras públicas, trabajando en las faenas del campo o realizando otras actividades por el estilo sin buscar ninguna compensación personal-. Los que se negaban a sí mismos su justa parte de placer podían incluso, para satisfacer sus deseos de servir al prójimo, permanecer célibes, siendo admirados de todos por su abnegación y su amor a Dios. Todo tipo de ascetismo que no estuviera impulsado por motivaciones religiosas era simplemente tolerado, a la vez que se le consideraba como algo más bien excéntrico.

Moro se dio perfectamente cuenta de que la cantidad y duración de los ratos de placer estaban en relación directa con los frutos del trabajo colectivo de los utopianos; en este sentido se propuso hacer todo un esquema de planificación del mismo. En su tiempo, como también ahora, las cuestiones económicas clave giraban en torno a la cantidad de trabajo requerido para colmar las necesidades de la sociedad, y de una definición precisa del carácter y alcance de estas necesidades. Moro decidió que los hombres habían de trabajar sólo lo imprescindible para salir holgadamente al paso de las necesidades básicas, con un excedente para fines de defensa o situaciones catastróficas -pero nada más-. Si bien es cierto que los utopianos realizan su trabajo correspondiente de buena gana, ello no quiere decir que, en su mayoría, gusten del trabajo por el trabajo, llegando a alargar su duración para conseguir una cantidad adicional de placer, como saben que ocurre entre tantos otros pueblos, que parecen obsesionados con amontonar riquezas que ellos consideran vanas. Los utopianos no entienden la pasión que muestran otras naciones por jugarse el dinero, pasatiempo aburrido y sin sentido para ellos. Está prohibida la caza de fieras, basándose en el razonamiento de que ésta impulsa a los hombres a desarrollar instintos de crueldad; por lo demás, se favorece la práctica de otros deportes y ejercicios que reviertan en el bienestar corporal.

Ya Platón había tratado el tema de las distinciones fundamentales entre mero deseo y verdadera necesidad en una sociedad ideal. El pensamiento utópico de hoy vuelve a suscitar el problema de las necesidasdes auténticas y las estimuladas por medios artificiales -esta vez dentro de un contexto de bienes superfluos a nivel popular, que difícilmente habría podido imaginarse nuestro autor-. Moro arremetió con particular denuedo contra la vanidad de los no utopianos a la hora de cubrirse de adornos personales -falsa necesidad para él-, y en una de sus escenas más famosas se nos ofrece la estupefacción de un embajador extranjero engalanado de

cadenillas y demás dijes, que, al pasar por las calles de Utopía, es objeto de burla general, pues en este lugar se carga a los prisioneros con pesadas cadenas de oro y se distribuyen entre los niños las perlas más «preciosas» para que juegen con ellas. Los orinales de oro serían a este nivel el símbolo más representativo de la diferencia abismal entre los valores europeos y los utopianos. Es posible que estas burlas de Moro del lujo personal se deban a sus lecturas de la literatura del viaje, sobre todo a los relatos de Vespucci aparecidos en 1507, en que aparecen los salvajes del Nuevo Mundo alegrenente indiferentes ante el oro y las piedras preciosas[26].

Los placeres honestos de los utopianos (con poquísimas excepciones, obvias por otra parte) tienen lugar a la luz pública, sin que haya que esconderse en recónditos lugares para satisfacer vicios secretos. Si bien se puede recoger uno en los templos tranquilos de la isla para la contemplación religiosa, conviene destacar que no existe en gran medida lo que llamamos vida privada; entre otras razones porque no se siente la necesidad de ella. El viajar está sometido a reglamento porque altera el normal desenvolvimiento de la vida política, además de que no tiene mucho sentido ya que las cincuenta y cuatro ciudades utopianas son prácticamente idénticas. «La persona que conozca una de las ciudades es como si conociera ya todas las demás», escribe Moro en frase no muy feliz, pues en ella se trasluce un cierto desconocimiento de la condición humana[27]. De cuando en cuando la agradable rutina del trabajo, de los placeres honestos, de la adoración religiosa y de los días festivos en el primero y último de cada mes se ve alterada por la realización de una empresa de grandes proporciones, como puede ser el transplantar todo un bosque más cerca de la ciudad; la finalidad de esto no es, sin embargo, vanagloriarse ante una impresionante hazaña de ingeniería, sino sencillamente disminuir el trabajo poniendo la madera más cerca de los consumidores. Todo el tiempo que se consigue robar al trabajo se dedica al estudio y a discusiones de carácter humanista a la vez científico y moral. Se reduce el tiempo de trabajo en aras de placeres superiores, no inferiores.

EL ESPÍRITU Y EL OBJETIVO DE PARTIDA

Tras su primera publicación en 1516, *Utopía* representó la aventura más ambiciosa de Moro, y aunque hombre de gran prestigio en el reino, se condujo más bien como un autor joven desconocedor de la acogida que tendrá su primer libro. Ha habido otros santos que han experimentado también las seducciones de la vanidad y el desgarro que ello compor-

---

[26] La obra de Amerigo VESPUCCI *Quattuor Navigationes*, impresa por primera vez en italiano en una edición rara florentina de 1505/6, apareció como apéndice a la *Cosmographiae Introductio* de Martin WALDSEEMÜLLER (St. Dié, 1507); sobre la descripción de Vespucci, cf. la edición facsímil de la *Cosmographia* por C. G. Herbermann (Nueva York, 1907), p. 98.

[27] MORO, *Utopía*, p. 87.

ta. Hasta esa fecha se le había conocido sobre todo como traductor de unas cuantas piezas de Luciano, como autor de una refutación de su diálogo sobre el tiranicidio, como compositor y traductor de epigramas, como traductor de una breve vida de Pico della Mirandola y como conferenciante-predicador sobre *La ciudad de Dios* de san Agustín en una iglesia de Londres. Se le respetaba como autor de algunas poesías menores, como jurista, erudito y ocasional camarero de Enrique VIII; pero, sobre todo, por lo que valía como hombre privado, por su hospitalidad y buen carácter notorio así como por ser el educador de su numerosa familia.

Cuando Moro envió su «En ninguna parte» a Erasmo, le dijo haciendo juego de palabras que el librito no estaba «en ninguna parte bien escrito»[28]. No obstante, puso todo su celo en la publicación del mismo, se preocupó de que Erasmo se hiciera para el prólogo con una carta elogiosa del difícil Jerome Busleyden, a la vez que le aseguraba modestamente que nunca se le había pasado por la cabeza llevar nada propio a la imprenta y que este lapso se debía a una argucia de Peter Giles. Todo ello suena demasiado a buenas frases pronunciadas por un buen humanista; con la mano izquierda parecía querer flagelarse mientras tenía ya la derecha preparada con los ungüentos apropiados. A su amigo italiano Antonio Buonvisi le escribió diciendo que su *Utopía* merecía permanecer oculta en un lugar recóndito de la misma isla[29]; a William Warham, arzobispo de Canterbury, le mandó una copia calificándola de librillo escrito con demasiada prisa[30]. Pero, cuando supo de la alabanza que había hecho del mismo Cuthbert Tunstal, Moro escribió a Erasmo excitado: «No puedes imaginarte cuán emocionado estoy; me encuentro muy orondo y con la cabeza alta»[31]. Al propio Tunstal le balbució: «No sé cómo expresarle lo encantado que estoy por la bondad de su juicio»[32]. Moro había intentado protegerse contra la desazón que habría podido ocasionarle el fracaso manifestándole a Erasmo que, después de todo, a él le bastaba con una utopía para dos: «A mi modo de pensar, nosotros dos somos ya una multitud, y creo que podría ser feliz contigo en cualquier humilde rincón»[33]. Si se quería hacer de *Utopía* un mero ejercicio humanista, lo cierto es que Moro distaba mucho en 1516 de ser indiferente a los aplausos de sus colegas y a la fama en general.

Podemos decir, en cierta medida, cuál es el espíritu y la intención profunda de *Utopía* a pesar de la estudiada ambigüedad de la obra. Sabemos no poco del hombre que la escribió, aunque, claro, no todos sus recodos más íntimos, y debemos gran parte de la información a la manera

[28] MORO, *Selected Letters*, p. 73, n.° 6, Moro a Erasmo, Londres, 3 sept. 1516.

[29] *Ibid.*, p. 90, n.° 15, Moro a Antonio Buonvisi, Londres, enero 1517 (?).

[30] MORO, *Correspondence*, p. 87, n.° 31, Moro a William Warham, arzobispo de Canterbury, Londres, enero 1517.

[31] MORO, *Selected Letters*, p. 85, n.° 11, Moro a Erasmo, Londres, sobre el 4 de dic. de 1516.

[32] *Ibid.*, p. 82, n.° 10, Moro a Tunstal, Londres, hacia nov. 1516.

[33] *Ibid.*, p. 81, n.° 9, Moro a Erasmo, 31 oct. 1516.

como fue recibido e interpretado el libro entre el reducido grupo de humanistas, recíprocos admiradores, para los que fue escrito en lengua latina –sobre todo los humanistas nórdicos Busleyden, Erasmo, Peter Giles, Ulrich von Hutten, Jean Desmarais, Jean Le Sauvage, Guillaume Budé, Tunstal y Warham–. La verdad es que estos señores distaban mucho de ser ajenos a dicha obra: Erasmo había tenido que ver con ella desde su misma concepción. Fue él quien había sugerido a su amigo que ejercitara su vena en el tema de la «Nusquama nostra». En el *Encomium Moriae* había desafiado a los monjes a que fueran a vivir en las esferas celestes de los abraxcenses –y sabemos que Utopía se había llamado Abraxas hasta que Utopos le cambiara de nombre–. Erasmo pudo decir con alguna autoridad que el designio de Moro era mostrar las cosas que «ocasionan desperfectos en la sociedad; se mete con la constitución inglesa principalmente, que él tan bien conoce y entiende»[34]. Busleyden, que interpretará *Utopía* según un paradigma platónico, encomia a Moro por haber trazado para los seres racionales una sociedad ideal y un modelo de conducta perfecto. Llevado por el entusiasmo, aconseja a los Estados contemporáneos preocupados por no caer en los vicios en que cayeran Atenas, Esparta y Roma a que sigan el modelo utopiano y «no se separen de él ni un ápice, como se suele decir»[35]. Guillaume Budé, el humanista francés más representativo, escribe con estilo elaborado: «En Utopía se podría hacer el aserto de que Arato y los poetas antiguos estuvieron más que cerca del error al estacionar la justicia en el zodiaco después de que ésta saliera huyendo de la tierra. Si hemos de creer a Hitlodeu, ésta se quedó sin duda estacionada en la isla de Utopía sin que haya emprendido todavía su vuelo hacia los cielos.

»Sin embargo, yo he investigado por mi cuenta y llegado a la conclusión de que Utopía queda fuera de los confines del mundo conocido. No cabe duda de que tiene que ser una de las islas afortunadas, muy próxima a los Campos Elíseos... dichosa con sus propias instituciones y posesiones, bienaventurada en su inocencia y llevando un género de vida que queda un poco por debajo del nivel del cielo, pero bien por encima del de nuestro mundo conocido.» En esta misma carta escrita el 31 de julio de 1517 concluye diciendo que «nuestra edad y las edades venideras considerarán su relato como un filón de instituciones útiles y correctas del que cada hombre podrá sacar y transplantar algunas costumbres a su propia ciudad»[36].

En ninguno de estos elogios extravagantes se sugiere que los amigos de Moro pensaran que habían escrito un programa de acción al que él o ellos hubieran de atenerse. Hicieron varios comentarios acerca del estilo del libro, no siempre favorables sobre todo en privado; celebraron sus atrevimientos y, en sus cartas de agradecimiento por los ejemplares reci-

---

[34] Erasmo, *Opus Epistolarum*, IV, 21. Erasmo a Ulrich von Hutten, 23 jul. 1519.
[35] Moro, *Utopia*, ed. Edward Surtz, p. 37. Busleyden a Moro, Mechlin, 1516.
[36] *Ibid.*, pp. 14 y 15. Guillaume Budé a Thomas Lupset, París, 31 jul. 1517.

bidos, intercambiaron fantasías por fantasías. Moro contestó a sus generosos cumplidos y refirió en carta a su amigo Erasmo su glorioso sueño en el que él era el propio rey Utopos, que recibía exultante en sus dominios a todos sus mejores amigos:

Me veo marchando majestuosamente, coronado con una diadema de trigo, causando impresión con mi hábito de franciscano, empuñando un ramillete de espigas como cetro sagrado aclamado por un distinguido séquito de amaurotianos y, en este entorno impresionante, concediendo audiencia a los embajadores y soberanos extranjeros; éstos son pobres seres comparados con nosotros por pavonearse de sus indumentarias infantiles y de sus adornos femeninos; no les queda ya sitio donde poner sus lazos de oro, sus ridículas orlas bordadas y demás dijes y ornamentos vacuos. De ningún modo quisiera que ni tú ni nuestro amigo Tunstal me juzgaseis con el rasero del común de los mortales, cuyo carácter varía con los cambios de la fortuna. Aunque el cielo ha decretado encumbrarme a esta altísima posición, muy por encima, pienso, de la de los reyes, sin embargo nunca me olvidaré de la vieja amistad que me unió a vosotros cuando aún era un ciudadano privado. Y si no os importa emprender este breve viaje para visitarme en Utopía, os garantizo que todos los mortales gobernados por mis suaves leyes os tributarán el honor debido a quienes saben que están dentro del corazón de su rey[37].

La engañosa fantasía de Moro se esfumó –así cuenta a Erasmo– al despertarse; sin embargo, le quedó el consuelo de pensar que su Utopía no había durado menos que cualquier reino de este mundo.

Si bien es verdad que el movimiento dominante en *Utopía* es el *allegro*, lo cierto es que incluso en esa fase eufórica de la vida de Moro se trasluce un cierto tinte de melancolía. Hitlodeu, tras volver de Utopía, expresa su desesperanza de que se pueda reformar realmente Europa. No se ve que haya posibilidad de que a algún príncipe le entre el deseo de seguir el excelente modelo utopiano. El asesinato, el engaño y el más abyecto servilismo eran el pan nuestro de cada día en un mundo que parecía estar totalmente a la merced del diablo y sus secuaces. La utopía que nos presenta es como un sermón-discurso en un modo imaginativo literario copiado de los antiguos, y su autor, al igual que el predicador Colet, no se hacía ninguna ilusión de que sus preceptos fueran escuchados por hombres demasiado sujetos a la tiranía de la carne. Hay algo en *Utopía* que le hace ser un libro escrito «en vísperas de algo» –la premonición de un desastre inminente que hace que se sienta la urgente necesidad de buscar la salvación–. Y, a decir verdad, no se detecta demasiada esperanza. Moro, al salir del sueño de Utopía, vuelve los ojos sobre la realidad de la Inglaterra de Enrique VIII y la Europa de la pre-Reforma. *Utopía* se cierra con una nota poco esperanzadora: «Confieso que ciertas cosas que él afirmó podían ser útiles adaptándolas a nuestras ciudades, mas, la verdad, no me atrevo a esperarlo»[38]. En su comentario sobre Erasmo, el Padre Edwuard Surtz yuxtapone con razón este sentimiento a una cita

---

[37] MORO, *Selected Letters*, p. 85, n.º 11, Moro a Erasmo, sobre el 4 dic. 1516.
[38] MORO, *Utopía*, Ed. Iberia, p. 148.

sacada de una carta escrita por Erasmo unos años antes a Antonio de Bergen, el abad de Saint Bertin en Saint Omer: «Nosotros, lo único que podemos hacer es esperar, y nada más»[39].

Con todo, no se debería excluir de plano la idea de que Moro esperó ver realizadas algunas de sus posiciones. Tal vez los príncipes europeos se volverían más pacíficos y se lograría frenar la práctica de cercar las propiedades en el campo, con sus desastrosas consecuencias para los numerosos campesinos pobres. En una ocasión Moro pensó en dedicar *Utopía* al cardenal Wolsey, quien le había precedido en el cargo de canciller de Inglaterra, y es posible que el libro sirviera para impulsar ciertos cambios en la política agraria de los Tudor. Pero es ir demasiado lejos suponer que Moro quería imponer un comunismo económico en Inglaterra, o que pensara en ello. ¿Abogó por la comunidad de mujeres porque había escrito en su juventud una redacción retórica en su defensa, o quería tan sólo componer un epitafio sobre su deseo de vivir con sus dos mujeres en el cielo? La costumbre de los utopianos de ver a sus futuras esposas completamente desnudas, sin duda menos relacionada con la sensualidad que con el miedo a contraer enfermedades venéreas, está tan lejos de la moral cristiana de la época que es difícil que hubiera surgido la sospecha de que quería proponerla en serio. El grado exacto de la seriedad que mostraba con cada una de las instituciones utopianas es algo que seguirá siendo difícilmente mensurable; posiblemente no lo supiera ni él mismo. Coexisten perfectamente un celo reformador con el escepticismo en cuanto a las posibilidades reales de cambio; así, el exponer sobre el tapete algunos de los planes más salvajes de los utopianos podía servir para llamar la atención sobre males que necesitaban imperiosamente ser subsanados. Es sabido que Moro utilizó la forma dialogada en casi todas sus obras; ello hace que se instaure una cierta distancia entre él y el lector, que se siente así algo desconcertado cuando se le hace creer que el interlocutor es el alter ego del autor, que sirve para poner de relieve los méritos del punto de vista contrario. Pero, por ambigua que parezca la postura de Moro, este jurista para todas las estaciones, que desempeñó en Londres el cargo de juez y otras tareas diplomáticas y comerciales bajo Enrique VIII y Wolsey, ni fue un profeta o reformador iluminado, ni tampoco un cordero inocente cuando ponía al descubierto la violencia, los caprichos y el egoísmo ciego de los que se hallaban en la cúspide del poder.

Aunque cabe formular dudas en cuanto al grado de su convencimiento sobre cada una de sus intituciones utopianas, está claro que Moro da su aprobación al espíritu general que las anima. El Moro de la *Utopía* fue para su época un humanista de buena y libre voluntad tanto en el plano personal como en el de la vida pública, y sus predilecciones quedan bastante bien reflejadas en el libro. En 1516 presenta a los hombres un código de conducta francamente liberal, siempre y cuando no se perjudiquen

---

[39] Edward SURTZ, *The Praise of Pleasure: Philosophy, Education and Communism in More's Utopia* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1957), p. 1.

a sí mismos ni al prójimo. Si tomanos esto en su sentido más primario, es indudable que dicho principio representa una verdadera novedad en el pensamiento occidental. Los utopianos son propietarios individuales –en una traducción francesa del siglo XVIII se les llama *bourgeois*– y adminstran sus propias haciendas familiares durante un período de diez años. Pueden comer en privado si así lo prefieren, aunque existe una cocina común que ofrece mejor comida y con menor desgaste de energía. Se distribuyen los bienes en cantidades suficientes para satisfacer las necesidades de todos, de modo que nadie desea tener más de lo que se le da –postulado éste de los más discutibles–. Los utopianos gozan de un amplio margen de libertad a la hora de escoger el trabajo manual que les gusta, con la condición de que cumplan con las seis horas diarias de tarea y hayan prestado alguna vez sus servicios en el campo. En esta sociedad relativamente estática, los hombres pueden conseguir permiso para viajar a otras ciudades con tal de que no intenten con ello eludir sus responsabilidades en cuanto al trabajo.

No creemos que se pueda llamar a ésta una sociedad regida por la «necesidad», como pretenden algunos estudiosos, o en la que existan demasiados preceptos engorrosos. El día de trabajo de los utopianos tuvo que haberles parecido a los hombres del siglo XVI como una verdadera ganga, sin contar la aludida amplia posibilidad de elección. En efecto, las opciones son bastante numerosas, pese al control de las tabernas, los viajes y los «lugares dudosos». La formación se recibe en el seno de la comunidad entera, y no siguiendo los implacables dictados de los maestros atléticos de Platón ni de sus vigilantes ancianos reunidos en Consejo secreto y nocturno, tal como aparece en *Las leyes*. Se da un respeto mutuo entre todos los hombres en sus relaciones públicas y privadas. La familia es una institución espiritual, y funciones eclesiásticas como la confesión son la competencia de los padres, no de los sacerdotes. Utopía es una sociedad patriarcal bondadosa en la que la edad concede algunos privilegios a los ancianos, quienes, pos su parte, se esfuerzan por inculcar la virtud a los más jóvenes. A veces parece como si Moro estuviera recreando el clima de su propia casa de Chelsea, que tanto gustaba a Erasmo, esa «escuela y gimnasio de la religión cristiana», en la que no se conocía la ociosidad ni el juego con dinero, y en la que se fomentaban las inquietudes intelectuales y se aceptaba sin rechistar la autoridad paterna.

En la atmósfera de Utopía se respiraba un aire de libertad respecto de la idiotez y la avaricia, a la vez que reinaba el buen humor en todas las actividades cotidianas. No era una sociedad represiva y severamente regulada en la que se observaran los preceptos por miedo. Las disposiciones preestablecidas se limitaban a las imprescindibles para que cada cual pudiera obrar en plena libertad y siguiendo sus propios gustos. Esta es la idea que se hicieron de Utopía las generaciones posteriores. Utopía era una sociedad de preceptos positivos, no de prohibiciones. A los utopianos les repugnaba el excesivo proselitismo por estimar que se debía permitir a los hombres que fueran a su aire mientras no causaran ningún daño; el ruido ensordecedor de los celosos misioneros solía acabar tur-

bando la paz pública. Quizá no estuvieran muy duchos los utopianos en cuestiones trascendentales y se pasaran un poco en su estima de la vida reposada; lo cierto es que vivían en un ambiente de paz y tolerancia. Moro dio la nota de lo que sería la utopia de sosegada dicha tan dominante en la conciencia occidental hasta el mismo final del siglo XVIII: poder llevar una existencia tranquila, estable, libre de toda ansiedad y endulzada por placeres lícitos y honestos.

La *Utopía* de Moro inició su andadura como una nueva forma de retórica, como otra modalidad de enseñar deleitando. Su tono general compagina la broma y lo serio, y el saber cómo están dosificadas ambas cosas depende de la percepción del lector tanto como de la intencionalidad del autor. En la época había otros autores que se expresaban con la misma vena. Rabelais iniciaría poco después su *Gargantúa* advirtiendo a los lectores a que buscaran la médula dentro del hueso, aunque unas líneas más adelante crearía la confusión al reírse de los que siempre quieren encontrar significados ocultos en la literatura. Invocando el espíritu de Luciano y Aristófanes, Erasmo había intentado en su *Moriae Encomium* (1509) conseguir un equilibrio perfecto entre el juego y el precepto moral. Si el humanismo nórdico se caracterizaba por su doble tratamiento de «lo dulce y lo útil», como se dice en un poema escrito para elogiar a *Utopía*, entonces se debían medir todos los libros por este doble rasero. En este sentido, se debería leer *Utopía* teniendo en cuenta el *Moriae Encomium* de Erasmo y los *Gargantúa* y *Pantagruel* de Rabelais, a pesar de sus diferentes fechas de composición y estilos. Los parecidos no hay que buscarlos en descripciones y razonamientos concretos, sino en el talante de las obras. Rabelais conocía bastante bien el libro de Moro. Gargantúa escribe a su padre desde Utopía, y se ha llegado incluso a aventurar que el estudioso inglés Thaumaste, quien provoca a Panurgo a una estrafalaria discusión, no sería otro que el propio sir Thomas More. Entre los muchos excursus de los escritos de Rabelais, los más significativos son la administración de la abadía de Thelema en *Gargantúa* y la digresión de *Pantagruel* en la que Panurgo habla de una maravillosa ciudad de deudores felices. La glorificación que hace Panurgo de la ciudad ilustra el prestigio entre los humanistas de este artificio literario que es la paradoja. El que un hombre esté endeudado suele ser tenido como una calamidad. Y, sin embargo, sería un mundo delicioso aquel en el que todos estuvieran endeudados, o sea, en el que cada uno debiera algo a su vecino. ¡Cómo se amarían, mimarían, protegerían y hablarían bien los unos de los otros para salvaguardar los préstamos! La fabulación se lleva al extremo, y así una deliciosa lógica delirante prueba de manera incontrovertible que si todos los hombres fueran deudores, se viviría en una sociedad inmejorable. El régimen de la abadía de Thelema viola de modo flagrante todos los reglamentos monásticos –no existen horas fijas ni vigilias–; pero, en vez de engendrar el caos, parece un magnífico santuario con un orden perfecto ya que los que lo habitan, hombres y mujeres, quieren hacer todos de manera espontánea lo mismo y al mismo tiempo. La *Utopía* de

Moro trata al oro de la misma manera paradójica. Este metal precioso, por cuya posesión luchan y se matan los hombres recíprocamente, está considerado como cosa sin valor, útil tan sólo para hacer con él los grilletes de los prisioneros o los orinales domésticos. Lo que más se aprecia en el mundo es precisamente lo que más se desprecia en Utopía; y esta escala de valores invertida es sin duda una de las cosas que mayormente contribuyen a la felicidad del reino. La paradoja forma parte esencial de la estructura de la *Utopía*, y Moro recurre a ella también al hablar en contra del cercado de tierras. El cordero, ese animal inocente como ninguno y símbolo de la bondad cristiana, además de fuente de sustento y vestido, se ha convertido aquí en monstruo devorador de hombres. Su triunfo, la extensión de los pastos, arroja a los campesinos cristianos fuera de sus tierras y los convierte en ladrones perseguidos por la justicia y próximos a la horca, o simplemente en miserables mendigos.

El lema de la abadía de Thelema reza así: «haz lo que quieras». Se ha relacionado esta frase con una carta de Erasmo en la que habla de la libertad de la voluntad, lo que recuerda a su vez el modo de vida de Utopía donde, a excepción de un puñado de leyes muy restringidas, cada cual obra a su antojo. Por otro lado, los elegantes aristócratas de la abadía de Thelema se lo pasan igual de bien que la pequeña élite de Utopía, libre de la prestación manual a causa de sus especiales talentos. Dedican su tiempo a la *philologia perennis*, esa actividad gratificante preferida por Moro y Erasmo en sus ratos de ocio. Si bien es verdad que existe menos afición a la bebida y menos copulación «al tuntún» en la *Utopía* de Moro que en la sociedad de Pantagruel, no es menos cierto que la abadía de Thelema que representa una existencia ideal para Rabelais, dista muchísimo de parecerse a una orgía romana. Los glotones y lascivos tienen prohibida la entrada en la biblioteca, llena por cierto de libros en todas las lenguas.

La visión de Moro de una sociedad ideal en la *Utopía* no exigía la concepción del hombre perfecto. El humanismo cristiano no era tan absolutista como el milenarismo religioso. Moro no anticipó la llegada del reinado del Espíritu Santo a la tierra, y su utopiano no es un «hombre nuevo» en el sentido que le dio el abad Joaquín o Tomás Müntzer. Se trata más bien de un «hombre anciano» modificado, no totalmente bueno por naturaleza, sino capaz del bien y del mal en igual medida –persiste el dualismo cristiano-platónico– y lo mejor que hay en él es secundado por disposiciones institucionales *ad hoc*. Su orgullo, el peor de los vicios, así como su satisfacción en verse elevado a costa de la humillación de los demás, reciben un buen freno con la norma en vigor sobre la igualdad. Por lo demás, Moro hace una vez más que sus utopianos vayan contra el orden esperado de las cosas con una nueva exégesis del precepto bíblico de amar al prójimo: «Cuando la naturaleza te invita a ser bueno con los demás, no te está ordenando que seas a cambio cruel e implacable contigo mismo»[40].

[40] Moro, *Utopía*, p. 112.

Vemos, pues, que, antes del cisma de la Reforma, los humanistas cristianos eran asaltados por dudas, creencias en conflicto y lealtades opuestas. Y fueron lo suficientemente cándidos como para expresar sus aprensiones y ambivalencias, poner sobre el tapete las paradojas, decir una cosa y luego retractarse de ella en parte, examinar las potencialidades de una idea sin por ello abrazarla por entero, y llamar la atención sobre un mal presente proponiendo un aventurado remedio, como puede ser *Utopía*, y luego dejar de defenderlo. Todo esto fue posible, por supuesto, poco antes de la gran conmoción que se produciría en la cristiandad. Cuando la ruptura de Lutero se hizo definitiva y todo el ambiente político-religioso se llenó de desconfianza, intolerancia y odio, la concepción de Moro sobre el mundo cambió radicalmente, y algo así le pasó a la significación de *Utopía*.

DESPUÉS DE LA HEREJÍA LUTERANA

Tras haber estado mirando la pintura que hizo Holbein de Moro en 1527 y preguntarnos si estamos ante la cabeza de un mártir o del autor de *Utopía*, no podemos por menos de acordarnos de que este libro había sido escrito unos doce años antes, en 1515, y que pudo incluso incorporar notas que se remontaran hasta conversaciones habidas con Erasmo en 1509. El cuello alrededor del cual lleva Moro la cadena de oro, que era el distintivo del oprobio en Utopía, está ya más cerca del patíbulo, exactamente a ocho años de distancia. Una radiografía del retrato ha revelado un rostro que Holbein retocó en muchos puntos y que se parece todavía menos a un erudito humanista jocosamente entretenido con las vanidades de este mundo que el rostro austero y algo amargado de la pintura definitiva y oficial (que se halla actualmente en la «Frick Collection» de Nueva York). Resulta difícil reconocer al autor de la elegante *Utopía* en este retrato de un hombre de cincuenta años a punto de convertirse en el gran canciller de Inglaterra, que acababa de escribir una violenta polémica en defensa de la teología del rey contra las «insanas calumnias de Lutero»[41] y que seguiría denunciando libro tras libro a los «herejes de nuestro tiempo que se afanan por levantar hasta el cielo el podrido cúmulo de sus viejas y nuevas herejías, todas ellas falsas y pestilentes, dirigidas contra la verdadera fe católica de Cristo»[42].

Poco después de la publicación de *Utopía*, el cisma de la Iglesia se mostró con toda su virulencia, y todo el mundo intelectual quedó como trastocado, pero de una manera muy diferente a como reaccionó ante las reformas que emprendiera el rey Utopos. Hacia 1520, a nadie se le ocurría ya que unas innovaciones fantasiosas pudieran ser materia de risa.

---

[41] MORO, *Eruditissimi Viri Guilielmi Rossei Opus Elegans, Doctum, Festium, Pium, Quo Pulcherrime Retegit, ac Refellit Insanas Lutheri Calumnias...* (Londres, 1523).

[42] MORO, *The Apology* (1533), en Workes, Ed. Rastell, pp. 863H-864A.

Los días alegres y confiados habían pasado para siempre; no se podía ya jugar a utopías cuando toda la cristiandad se estaba desgarrando. Las peticiones que hacían Tomás Münzer y otros cabecillas protestantes de las guerras campesinas de 1525 en orden a conseguir la comunidad de bienes, escudándose además en una traducción alemana de *Utopía*, no podían por menos de disgustar e inquietar a Moro. Cuando los «errores pestilentes» y las «perniciosas herejías»[43] habían invadido ya cual plaga a todo el continente, Moro se arrepentía de muchas cosas que habían escrito él y su amigo Erasmo. Ahora se consideraba responsable de las consecuencias que podían tener algunas de sus primeras obras; así, se sintió culpable en 1529 del incendio que se había declarado en el granero de un vecino como resultado de una chispa producida accidentalmente en su hacienda. No es que pusiera en tela de juicio su pasado, sino más bien que, como se le interpretaba ahora de mala manera, se reprimía para no escribir del mismo modo ni favorecer la difusión de ideas que pudieran llevar a los hombres a error y a revueltas sangrientas. Según él, Erasmo (y también se incluía a sí mismo) no había cometido ninguna falta, ya que había intentado tan sólo remediar los males del momento y no los de un futuro incierto. El caso es que Moro aconsejaba más cuidado en la expresión de las ideas, dejando bien en claro que no tenía ninguna intención de echar leña al fuego permitiendo alegremente la publicación en inglés del *Elogio de la locura* de Erasmo o de su propia *Utopía*: «Antes ayudaría a que quemaran mis libros favoritos, y los míos propios, que permitir que a alguien le hicieran algún daño (aunque fuera sólo por culpa suya)»[44]. El regocijo con que saludara otrora la aparición de libros como las *Cartas de hombres oscuros* de Ulrich von Hutten, que dejaban boquiabiertos a los menos avisados, había pasado ya a la historia. Sentía un cierto remordimiento por haber dedicado tanto tiempo a cosas intrascendentes que habían sido mal interpretadas, y así, en 1533, cuando redactaba un extenso epitafio para sí mismo durante un período de enfermedad, hizo esta observación sobre sus escritos más ligeros: «Se dedicó en algunos ratos a cuestiones literarias»[45]. Moro siempre distinguió entre diferentes grados de maldad, al igual que sus utopianos tenían una escala de placeres, y los males que deplorara en 1516 ocuparon un lugar menos importante en su lista de vicios establecida quince años después. Los libros heréticos, «que habían crecido tan deprisa y tan gordos»[46], habían matado a más almas que no había matado cuerpos el hambre de los malos años; por eso los atacaba con el vigor que había empleado en *Utopía* para denunciar las injusticias sociales y económicas.

Moro se dedicó entonces a escribir toda una serie de diatribas teológicas en inglés contra los herejes, enemigos de la Iglesia católica. Los escri-

[43] MORO, *Confutacyon of Tyndales answere* (1532), en *Complete Works*, vol. VIII, parte I, ed. L. A. Schuster y otros (New Haven, 1973), p. 3.

[44] *Ibid.*, p. 179.

[45] MORO, *Selected Letters*, p. 181, epitafio enviado a Erasmo (1533).

[46] MORO, *Confutacyon of Tyndales answere*, p. 3.

tos literarios en latín del período anterior a 1920 pertenecen de lleno a la tradición humanista europea. Su ataque a Lutero en latín y las posteriores obras en inglés son una defensa del catolicismo en Inglaterra contra todos los que quisieran desgarrar la túnica inconsútil de Cristo. Después de la muerte de Moro, sus escritos fueron recogidos ya por hombres que buscaban presentar al mundo al compañero de fatigas de Erasmo, al satirizador de los monjes y de los teólogos, al renovador del espíritu primitivo de la Iglesia, ya por correligionarios que no veían en él más que al enemigo de Lutero, de Tyndale y de Frith y al mártir de la ortodoxia romana. Entre su familia y los católicos ingleses se dio una tendencia a echar tierra sobre sus escritos de la época 1510-1520, mientras que los humanistas del continente hacían lo posible por destacarlos a la vez que pasaban por alto sus ataques a Lutero. William Roper consiguió narrar la vida de su suegro sin tan siquiera mencionar la *Utopía*. En el mismo orden de intenciones, la edición de las *Opera Latina* hecha en Lovaina en 1565 suprimió una sección del primer libro de *Utopía*, en la que se hablaba de la holgazanería de los monjes, y omitió muchos de los primeros escritos, como es el caso de la correspondencia mantenida con Erasmo y Martin Dorp y otras cartas sobre exégesis bíblica.

Los cientos de páginas apologéticas que escribió Moro en un inglés llano y accesible a todo el mundo están llenas de artificios polémicos a menudo de inspiración más bien escolástica que clásica. La vehemencia de sus ataques a Tyndale y Lutero no tiene nada que ver con el tono y estilo gracioso de *Utopía*. Los herejes se hallaban dentro de la ciudad amenazando a la cristiandad entera, y el rey y él tenían que defender la fe –y muy pronto sólo él–. Vemos claramente este nuevo estilo terso en una carta a Erasmo de 1533:

> Encuentro odiosa a toda esta laya de hombres (los herejes), tanto que, como no recuperen el seso perdido, estoy decidido a ser tan implacable con ellos como sea posible; pues a mi cada vez mayor experiencia de estos hombres me atormenta con la idea de lo mucho que el mundo sufriría si cayera en sus manos[47].

Moro les devolvió uno por uno todos los golpes. Para impresionar a sus lectores más, echó incluso mano de esas frases de tinte escatológico en las que tan ducho era Lutero, o hizo referencias indirectas a la grosera pasión sexual que despiertan ciertos diablos disfrazados de ángeles. Las imágenes que emplea son las de la charla ordinaria, de la que tenía por cierto sobrada experiencia a causa de su profesión de abogado. Sin el mínimo miramiento, describe a Lutero como a un *cacadaemon*, inventando a la vez todo un sinfín de variaciones en torno al tema de *cacare*[48]. Tyndale es tachado de «bestia arrogante y maestro de putas desvergonzado» y

[47] Moro, *Selected Letters*, p. 180, n.º 46, Moro a Erasmo, Chelsea, junio (?) de 1533.

[48] Moro, *Responsio and Lutherum*, en *Complete Works*, vol. V, parte 2, trad. inglesa de la hermana Scholastica Mandeville, ed. John M. Headley (New Have, 1969), p. 870.

sus escritos de «cuento venenoso y pestilente de una serpiente que muerde»[49]. John Foxe cree que Moro es el brazo fuerte de los obispos, un hombre cuya «finura de ingenio y términos violentos» les eran particularmente útiles; citando la *Crónica* de Edward Hall, ofrece una caracterización del famoso ingenio de Moro en modo muy diferente a como lo hiciera Erasmo: «Pues ese ingenio de que le había dotado la naturaleza, estaba a la vez tan barnizado por un espíritu corrosivo y burlón que a los que mejor le conocían les parecía que nunca pensaba nada que, al comunicarlo, no llevara algo de veneno»[50].

CILICIO Y SARCASMO

Si se toman los sentimientos expresados en *Utopía* como ideales humanistas por los que Moro suspiró alguna vez y se comparan luego con las reflexiones de la *Apología* o del *Diálogo del Consuelo* (1534), su última obra, resulta difícil sostener la tesis sobre su lógica continuidad, tesis defendida por muchos autores modernos. Pero ¿cómo queremos que las opiniones morales de un hombre de treinta y ocho años, aficionado a los juegos de ingenio con sus compañeros humanistas, sean del mismo corte que las del mismo hombre próximo a la muerte veinte años después, tras haber sido testigo de terribles revoluciones en la cristiandad y en las constituciones del reino, del que había sido fiel servidor? Los hombres cambian al igual que las estaciones del año. Mientras que, en Utopía, era la igualdad económica una ley fundamental, en el *Diálogo del Consuelo*, el que hace de portavoz de Moro, el venerable Anthonye, avanza el flojo argumento de que, si se repartiera la propiedad en partes iguales, nadie podría tener la satisfacción de vivir realmente por encima del nivel de un mendigo, y que, para que funcione la sociedad, siempre tendrá que haber unos pocos hombres que den trabajo a la mayoría. Está claro que esto se casa mal con la apasionada defensa de la igualdad en todo por parte de Hitlodeu, o con la descripción de sus efectos benéficos en el plano moral. En un intento por reconciliar estas dos posturas distintas respecto a la propiedad, se ha considerado *Utopía* una obra que refleja el espíritu del cristianismo primitivo, mientras que el *Diálogo*, por su parte, se limitaría a describir la pura realidad del mundo tal cual es. Sin embargo, no podemos por menos de sentir que las revueltas campesinas alemanas, así como los escándalos anabaptistas, habían modificado radicalmente la actitud de Moro hacia las leyes y costumbres en vigor. Así, en el *Diálogo* volvía al concepto tradicional cristiano de caridad; por lo mismo quedaba abandonada su convicción de que el problema de la pobreza era, al menos en el plano ideal, susceptible de solucionarse con medidas estrictamente sociales y económicas.

---

49 MORO, *Confutacyon of Tyndales answere*, pp. 307 y 308.
50 John FOXE, *The Booke of Martyrs* (Londres, 1621), II, 353.

Mientras que, en la vida de Utopía, son norma corriente los placeres comedidos y honestos, el *Diálogo*, por boca de Antonio, sólo permite al hombre a que «se tome de cuando en cuando algún momento de solaz». Moro escribe: «No me atrevo a ser tan rígido como para prohibirlos de plano, ya que hombres probos y sabios los han permitido en algunos casos, en aras de una mayor diversidad»[51]. Así pues, lo que fuera el espíritu dominante en *Utopía* se ha convertido en el *Diálogo* en no más que una prudente concesión. El hombre no puede aspirar al cielo si vive muellemente. La tribulación no es un mal, sino una senda hacia Dios –aquí está el quid del Diálogo–. Los utopianos, según su normativa sobre el placer al uso, habían procurado eliminar el dolor enteramente, llegando para ello hasta permitir la eutanasia.

Que la vida era una prisión, una antesala de la muerte, una imagen platónica y cristiana que aparecería constantemente en los escritos de Moro, desde los primeros epigramas en latín que incluyó Erasmo en la edición de *Utopía* de Basilea, hasta el postrero *Diálogo del Consuelo*, que Moro dedicó a todos los cristianos que se hallaban sumidos en la adversidad. Pero lo que fuera uno más entre tantos sentimientos cristianos dominantes en el tardío lenguaje piadoso medieval –convención de la que somos todos conscientes–, se volvería a menudo tan intenso que acabaría conmocionando la vida religiosa normal de un laico. Hacia el final de su vida Moro estuvo embargado completamente por la idea de la muerte inminente. Puesto que el mundo era una cárcel, ¿qué importaba morar en aposentos palaciegos o en un humilde rincón? Los negocios mundanos debían ser indiferentes a los que preocupara la salvación de sus almas ante la inminencia del Juicio divino; por su parte, Moro no se cansaba de rogar en la Torre londinense para que se viera libre de «las vanas confabulaciones» y de «las leves e insensatas alegrías»[52]. Es más que posible que, al escribir *Utopía*, fuera sincero cuando sugería que la justicia distributiva era un deber para un cristiano. No se podría decir lo mismo de sus últimos escritos, y menos aún del mencionado *Diálogo*. En esos años no se le habría ocurrido a Moro desear el mundo de Utopia ya que los turcos se estaban adueñando de Europa: los turcos con turbante en Hungría, los turcos de la herejía luterana en Alemania, y en Inglaterra el turco más monstruoso de todos, que era su propio rey. Moro temía por su alma y por las de todos los cristianos europeos, a la vez que vivía en la angustia de pensar que no fuera capaz de soportar la tortura, la cual se le presentaba como una cosa más que posible –terrible pesadilla que intentaría ahuyentar por medio de relatos medio en broma medio en serio sobre la decapitación voluntaria en su *Diálogo del Consuelo*.

Moro demostró más de una vez en la práctica su odio a los herejes.

---

[51] Moro, «A dialogue of confort agaynst trybylation made by an Hungaryen in laten, & translatyd out of Laten into French, & out of French into Englysh» (1534), en *Complete Works*, XII, ed. L. L. Martz y Frank Manley (New Haven, 1976), p. 83.

[52] Moro, *A godly meditation* (1534), en *Complete Works*, XIII, ed. Garry E. Haupt (New Have, 1976), 227.

Como personaje público, dirigió acciones concretas contra los mercaderes alemanes en los muelles de Londres en busca de copias de la biblia en lengua vernácula[53]; se le acusa asimismo de haber ordenado la flagelación de un niño hereje en su jardín, y no precisamente con plumas de pavo real (el instrumento con el que castigaba a sus hijos). El *Libro de mártires* de Foxe nos ha dejado una información bastante circunstanciada, y sin duda más verdadera que falsa, sobre las frecuentes quemas de protestantes llevadas a cabo bajo la responsabilidad del canciller Moro, y esto basta para explicar perfectamente que su nombre fuera maldecido por muchas generaciones de ingleses. En su epitafio se ensalza su labor como castigador de herejes, ladrones y asesinos, los cuales fueron ejecutados a buen ritmo bajo su mandato. Y, sin embargo, su Hitlodeu no había conocido a ningún hereje en Utopía y se había apiadado de los ladrones ingleses. El retrato literario que hiciera de él Erasmo en 1519 destinado a Ulrich von Hutten como humanista tolerante está muy lejos de este implacable apologeta para el que sus oponentes eran más aborrecidos por Dios que los idólatras del Antiguo Testamento que adoraban a «Beel, a Baal y a Belzebub, y a todos los diablos del infierno»[54]. Aunque su yerno Roper insistía en no haberle oído jamás proferir unas palabras de cólera, es muy posible que los herejes ingleses que sufrieron sus sermones antes nde ser martirizados aportaran pruebas en el sentido contrario.

Mientras que, por un lado, la vertiente social y religiosa de Moro halla rápidamente una explicación en la revolución de realidades objetivas, por el otro, su tono emocional nos invita a investigar más profundamente. Sólo una psicología que no tenga miedo a polaridades, ambivalencias, contrariedades y paradojas podrá presumir de explicar un poquito a Tomás Moro sin decapitarlo psicológicamente, como hiciera el verdugo con él en el plano físico. A pesar de su agudo sentido del humor, Moro no dejó de estar obsesionado con la idea de la muerte –una de las principales constantes de su existencia psíquica–. Entre sus poemillas de juventud en inglés, encontramos el siguiente: «La cabeza que ahora reposa entre cojines, reposará después en el cadalso»[55]. En la época en que Enrique VIII más le colmaba de favores, Moro hizo notar a Roper que el rey no dudaría en deshacerse de la cabeza de su ilustrado canciller «si con ello podía ganar un castillo en Francia»[56]. En otra ocasión le dijo a Roper que, si ello fuera necesario para la reunificación de todos los cristianos, no duda-

---

[53] Petición hecha por los comerciantes alemanes al alcalde de Colonia, 3 marzo 1526, J. Pierpont Morgan Library, Nueva York, E-2, 45B.

[54] MORO, *Confutacyon of Tyndales answere*, p. 5. Los mordiscos de Moro eran mucho peores que sus ladridos, si hemos de comprarlo con Foxe y su *Booke of Martyrs*. Mientras que Foxe no quería mandar a nadie al patíbulo, nos recuerda uno de sus apologetas, «no se podía decir lo mismo de Moro ni siquiera de Cranmer, y eso que ambos eran famosos por su mansedumbre y simpatía». J. F. MOZLEY, *John Foxe and His Book* (Londres, 1940), p. 158.

[55] MORO, *Early Poems*, *The English Works of Sir Thomas More* (1557), edición facsímil (Londres, Eyre and Spottiswoode, 1931), I, 341.

[56] William ROPER, *The life of Sir Thomas Moore Knighte*, ed. E. W. Hitchcock (Londres, Oxford University Press, 1935), p. 21.

ría en lanzarse al Támesis metido en un saco[57], visión de autoinmolación sin duda inspirada en la pasión de Cristo; estaba dispuesto a morir para que el mundo se salvara. Su obra en inglés está toda salpicada por constantes referencias al tema de la muerte: «morimos sin cesar mientras vivimos»; «qué es lo que nos podría quitar el miedo a morir»; «a la vez querer y no querer morir»; «los fallos que hacen que se tenga miedo de la muerte»; «por mucho que vivamos, acabaremos muriendo»; «la muerte determina la miseria de este mundo»; «la muerte vive a nuestro lado»; «la muerte, ese temible mensajero de Dios»[58]. La extendida necesidad cristiana de reflexionar en la muerte halló un eco más que episódico en sus escritos. Para un latinista, la misma palabra Moro remitía ya a la muerte, *mors*, a la vez a la locura, *moria*, todo ello precedido por un nombre muy dado a la duda, Tomás. Según Nicholas Harpsfield, uno de sus primeros biógrafos, Moro compuso versos en latín jugando con estas «locura» y «muerte» que parece sugerir su apellido: «Eres un loco si tienes la esperanza de quedarte aquí en la tierra. Un loco de remate te podría dar lecciones sobre esto, Moro. Deja de ser un loco y contempla tu futuro en el cielo; un loco de remate te podría dar lecciones sobre esto»[59]. Entre los versos en inglés que el joven Moro compuso para celebrar la adquisición por parte de su padre de unos lienzos finísimos, merece destacarse el quinto por su evocación de la muerte: «Aunque soy asquerosa, fea, miserable y desgraciada, / no hay nadie en todo el globo terráqueo / que me pueda resistir o esquivar»[60]. Esta estrofilla no revela precisamente un gran talento poético en cuanto a su hechura; sin embargo, fue la primera entre toda una retahila de poemas con reflexiones por el estilo. Los epigramas en latín de Moro, tanto los que son traducciones de la *Antología griega* como los suyos originales, abundan en comentarios sobre la futilidad de la vida, la omnipresencia de la muerte, el miedo a la muerte y la marcha certera hacia la muerte. Si bien estos temas llevan el sello de la joven edad por la que atraviesa Moro, el lugar preponderante que ocupan constituye de por sí un síntoma muy revelador[61].

Un tratado sobre el Eclesiastés, VII («piensa en lo que ha de venir y nunca pecarás»), escrito probablemente en 1522, sólo siete años después de *Utopía*, es un *memento mori*, muchos de cuyos pensamientos vuelven a aparecer en el *De Tristitia Christi*, escrito en la Torre: «Si consideras esto bien, verás cómo la muerte no es algo extraño, sino como un vecino que está a tu lado. Pues, al igual que tras el humo se esconde una llama, así también la muerte encubre nuestra profunda enfermedad; y así es toda nuestra vida...

---

[57] Ro:Ba:, *Lyfe of More*, p. 86.

[58] More, *Workes*, ed. Rastell, pp. 81H, 9A, 1168G, 1244H, 81C, 1248H y 1298H.

[59] Moro, *History of King Richard III and Selections from the English and Latin Poems*, en la edición de Yale de las Obras escogidas (serie modernizada), III, ed. Richard S. Sylvester (New Haven, 1976), 162.

[60] *Ibid.*, p. 116.

[61] Moro, *Epigramas en latín*, nos. 22, 27, 28, 38, 52, 56, 57, 101 y 243.

«Este desgranarse el tiempo, a la vez que se acorta la vida y nos acercamos al final, no es sino un constante morir desde un extremo a otro de nuestra carrera; ya estemos despiertos, ya dormidos, ya comamos, bebamos, lloremos, cantemos, o nos empleemos en cualquier otra actividad, en realidad no hacemos sino morir. Por eso no deberíamos considerar la muerte como una cosa lejana, pues, aunque ella no venga corriendo hacia nosotros, no dejamos de acercarnos a ella.» Otras anécdotas y ejemplos a propósito de los que llevan en carretas hacia el patíbulo abundan en el mismo tema: también los jóvenes alegres y confiados van ya camino de la ejecución, aunque puedan emplear algo más de tiempo en realizar el recorrido. Las analogías referentes a la vida como cárcel y a los hombres como víctimas en espera de que se cumpla la sentencia aparecen una y otra vez. «Estamos seguros de que ya estamos condenados a muerte; posiblemente nadie de nosotros sepa qué clase de muerte le espera, pero todos sabemos que hemos de morir». Los «cuerpos remilgados» aparecen frecuentemente yuxtapuestos a la «carroña pestilente»[62].

Durante su último año pasado en la Torre, su contemplación de la muerte le hizo remontarse a nuevas alturas de sentimiento religioso. Su debate interior sobre la muerte y el martirio en el *De Tristitia Christi* dio origen a pensamientos que había estado saboreando durante muchos años pero que ahora cobraban todo su sentido. Con verdadero candor se debate para vencer su miedo y su debilidad: «Ir a la muerte por amor a Cristo cuando las circunstancias así lo exigen o cuando Dios nos empuja a ello en secreto, no cabe duda que es una hazaña de extraordinaria virtud. Pero, si no es así, no pienso que sea muy prudente hacerlo, y entre los que sufrieron de buen grado por Cristo encontramos a grandes figuras que tuvieron mucho miedo y que incluso se echaron atrás más de una vez antes de encarar la muerte con fortaleza»[63]. Al final trascendió su miedo a la muerte y se identificó con Cristo enteramente, como se puede ver en algunos pasajes magníficos donde se trasluce sobradamente su triunfo definitivo: «¿Cómo es que ahora, dando un cambio brusco, das [Cristo] un salto de gigante y vienes corriendo hasta perder el aliento para recibir a los que precisamente intentan infligirte esta pasión?» Asimismo proclamó, para sí y para toda la humanidad, la necesidad de seguir los pasos de Cristo: «vengan aquí deprisa todos los que tienen el corazón débil; aquí se armarán de una esperanza inquebrantable cuando se sientan embargados por la angustia de la muerte»[64]. Moro no perdería nada de su tradicional agudeza psicológica mientras estuvo entre rejas. En el *De Tristitia Christi* analiza la locura y perversidad diabólica de Judas: «El ingrato desea la muerte de la misma víctima que él ha contribuido a hundir injustamente. Asimismo, la persona cuya conciencia está llena de remordimien-

---

[62] MORO, «A Treatise on Ecclesiastes 7», en *English Works*, I, 474, 475 y 479.

[63] MORO, *De Tristitia Christi*, en *Complete Works*, vol. XIV, parte I, trad. y ed. Clarence H. Miller (New Haven, 1976), pp. 241-243.

[64] *Ibid.*, pp. 413-415.

tos es tan susceptible que la cara de su víctima está llena de reproches y por eso la evita asustada»[65]. No se nombra a Enrique VIII, pero se adivina el papel decisivo que éste tuvo en la pasión de Tomás.

La salvación del alma del hombre por medio de ejercicios de penitencia a fin de apagar los ardores de la carne es algo que Moro se sabía muy bien; consta que llevaba un cilicio puesto que no se quitaba hasta que no le brotaba la sangre. Tomás Stapleton, el famoso teólogo de Lovaina, cuenta cómo los instrumentos de penitencia de Moro eran tenidos como reliquias por los miembros de su familia: «Durante toda su vida, en ciertos días y a determinadas horas llevaba un cilicio y se flagelaba con unas disciplinas... Hace más de veinte años Margaret, la mujer del Dr. Clemens, me mostró el cilicio de este hombre santo cuando me hallaba en Bergen, cerca de Amberes... El cilicio estaba lleno de nudos, como una red, y creo que era bastante más áspero de lo que suelen serlo los cilicios de los religiosos. Sus disciplinas, sin embargo, se habían perdido por el descuido de alguna persona»[66]. El autocastigo tenía mucha importancia para Moro, como consecuencia de la necesidad de infligirse a uno mismo sufrimientos por motivos religiosos. Era como una venganza punitiva por los pecados cometidos, como un rescatar por medio del sacrificio al hombre pecador, aunque sabiendo de sobra que nunca se llegaría a pagar la inmensa deuda contraída con la redención de Cristo. Como dice Antonio a su estimado Vicente en el *Diálogo del Consuelo*, «mientras menos aflicciones sintamos en nuestra alma, tanto más habrá que pagar como recompensa en nuestro cuerpo, purgando el espíritu mediante la aflicción de éste»[67].

Este aspecto algo sombrío de Moro siempre fue parejo con su otro lado de hombre elegante y atractivo, aunque según los períodos de su vida uno u otro aspecto cobraron particular relieve en sus libros, en el círculo de su familia y en sus actuaciones públicas. Pero ahí estaban su cilicio, sus disciplinas con puntitas de acero, sus vigilias y sus ayunos, aun cuando este lado oscuro del hombre quedara temporalmente desbancado por unos modales refinados y una manera de hablar desenvuelta y alegre. Durante años consiguió ahogar su inquietud interior gracias a su actividad constante en los tribunales de justicia, o en la propia corte, siguiendo al séquito real de alquería en alquería, o gracias a la labor de leer y escribir, a menudo a costa de horas de sueño. Conforme fue pasando el tiempo y se fue desmembrando la cristiandad, con especiales manifestaciones horribles en Inglaterra, de las que le era imposible inhibirse, su pasión de penitente se fue haciendo cada vez más fuerte a la vez que crecía en él el desprecio por las pompas de este mundo. Y sin embargo, hasta en el último diálogo escrito en prisión, e incluso a poco de ser ejecutado,

---

65 *Ibid.*, p. 457.

66 Thomas STAPLETON, *The Life and illustrious martyrdom of Sir Thomas More*, obra impresa en Douai, 1588, trad. de Philip E. Hallet (Londres, Burns, Oates & Washbourne, 1928), p. 75.

67 MORO, *A dialogue of comfort agaynst trybulacion*, p. 98.

nunca se quitó la máscara de hombre guasón. Este equilibrio sólo sería roto en las notas manuscritas de su salterio de prisión, cuando escribe al margen de página de manera extrañamente machacona: *demones, demones, demones*[68].

Haciendo un resumen de su vida, del principio que prefigura el fin y el fin que clarifica el principio, podríamos decir que la profunda melancolía de Moro era como la agresión vuelta hacia dentro, mientras que su ingenio, que, en la línea de Erasmo, podía ser más belicoso, era un signo de agresión vuelta hacia fuera, cual mecanismo protector contra el peligro mortal de una violencia dirigida enteramente contra su persona. El feroz sarcasmo de su polémica contra los herejes le sirvió de válvula de escape para la ardiente pasión que le consumía. La última voluntad de muerte por parte de Moro fue como un acercar los labios a la copa de la tentación que no había dejado de acosarle durante sus años adultos; y hay que decir que celebró este acontecimiento con buen temple, diciéndole una chirigota al verdugo.

De entre los muchos intentos brillantes para definir la risa, el ingenio y el humor en la economía psíquica del hombre, la distinción entre ingenio y humor avanzada por Jean-Paul Richter y Sigmund Freud nos abre una ventana en el pecho agitado de Tomás Moro. Existe un ingenio que puede ser espinoso y cruel, dirigiendo su energía agresiva contra una persona o cosa, y hay un humor que es un triunfo o ejercicio trascendente que libera a su poseedor separándole de sus intereses inmediatos y ansiedades, que quedan considerablemente reducidos en volumen, apareciendo como cosas infantiles, irreales y aptas para jugar con ellas[69]. Tanto el ingenio como el humor fueron los dos ángeles guardianes de Moro, que intervinieron en las coyunturas más graves y críticas de su vida.

«El humor no es resignado, sino rebelde. Significa el triunfo no sólo del ego, sino también del principio de placer, que es lo suficientemente fuerte como para afirmarse sólidamente en casos de circunstancias adversas graves.» El Moro penitente que conocemos se hubiera escandalizado tal vez ante este análisis de su conducta en el cadalso, y sin embargo fue

---

[68] *Thomas More's prayer book*, facsímil de las páginas anotadas, trad. e introd. de Louis L. Martz y Richard S. Sylvester (New Haven, 1969), pp. 27, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 39, 45, 50, 52, 57, 60, 66, 68, 79, 88, 99, 100, 109, 111 y 165.

[69] Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente*, trad. Luis López Ballesteros, en *Obras Completas*, Biblioteca Nueva (Madrid, 1972), t. III, pp. 1029-1067. La explicación dinámica que da Freud de la actitud humorística está íntimamente relacionada con todo su sistema del desplazamiento de grandes cantidades de cataxis del ego al superego. «¡Mirad aquí! A esto se reduce este mundo pretendidamente peligroso, al juego divertido de un niño!». Esta es la verdadera finalidad del humor, sostiene Freud. Cuando más se acerca la *Utopía* de Moro al humor, es cuando los niños entran en escena para negar el mundo de la Inglaterra de Moro, transvaluando el valor del oro y las joyas, que quedan reducidas a simples juguetes. En el citado ensayo, Freud aventura la opinión de que «la determinación subjetiva de la producción de ingenio está a menudo relacionada con personas que padecen trastornos neuróticos; así, sabemos que Lichtenberg fue un confirmado hipocondríaco con todo tipo de excentricidades... Las personas que poseen un fuerte componente sádico en su sexualidad, el cual está más o menos inhibido en la vida corriente, tienen mucho éxito cuando utilizan su ingenio agresivo».

una perfecta ilustración en muchos aspectos de lo que defiende Freud. Gracias a esto se pueden poner en un mismo plano los elementos de humor que hay en la negación de la realidad tal como aparece en *Utopía* y el humor liberador de los últimos momentos que pasó Moro en la tierra.

Con su repudia de la posibilidad de sufrir, el humor toma su lugar en la variada gama de métodos inventados por la mente del hombre para rehuir la realidad del sufrimiento –gama que empieza en la neurosis y culmina en el engaño de uno mismo, y que incluye intoxicaciones, estados de abstracción autoimpuestos y el éxtasis»[70].

A esta lista podría haber añadido Freud el hacer utopía como un ejercicio mental más.

El ingenio y la sátira de Moro iban dirigidos a corregir, a castigar y a herir. Sus agresiones van de las simplemente mansas a las decididamente sangrientas. En su *Utopia*, cuando se sentía animado por el deseo de reformar las instituciones, y no de darles la espalda como asuntos mundanos indignos de perder el tiempo en ellos, ridiculiza la pompa de los diplomáticos cubriendo a un embajador del oro que los utopianos destinaban a orinales; asimismo se ríe del sistema judicial inglés mediante los ataques salvajes salidos de la boca del ardiente profeta Hitlodeu. También se burla del clero cuando escribe a su amigo Peter Giles diciéndole que ya le ha pedido un teólogo el favor de ser nombrado obispo de Utopía. (Luego correría la voz de que este puesto había sido solicitado por un ingenuo canónigo de Saint Paul y rector del Merton College.) El ingenio puede asumir un carácter burlón. A Moro le encantaba confundir a los fariseos de su época, algunos de cuyos herederos actuales han convertido las bromas de Moro en historia y teoría política. En otros tiempos las pullas satíricas fueron armas en el ámbito teológico, útiles para degradar a los enemigos. En sus ditirambos contra los herejes Moro no pudo evitar el meter en medio de sus amonestaciones apocalípticas bromas maliciosas en torno a las personas de sus adversarios. Mientras se empleaba en desollar vivo a Tyndale con todos los artificios retóricos a su disposición, pensaba en no omitir tampoco las torpezas estilísticas de su adversario: «Ya que me es imposible conseguir que escriba cosas verdaderas, al menos me gustaría saber que escribe en un inglés inteligible»[71].

En la última fase de su contienda con Enrique VIII, el juego del ingenio adopta a veces un carácter tan violento que acaba rebotando contra el propio Moro. Cuando su oposición al rey se hizo pública y estaba claro que sólo podría mantener la pureza de su conciencia cristiana al precio de un desafío abierto, retó y arremetió contra la voluntad real. Al declinar la invitación del obispo para unirse al séquito que asistiría a la coronación de Ana Bolena, les advirtió del peligro que corría la integridad de

---

[70] FREUD, *ibid.*, pp. 1162 y ss.
[71] MORO, *Confutacyon of Tyndales answere*, p. 232.

todos al asistir a un acto aparentemente tan inocuo, advertencia que iba acompañada de un cuento en el que se ocultaba una flecha venenosa, fácil de detectar por todos: «Esto me trae a la memoria la historia de un emperador que había ordenado que quien cometiera un cierto crimen recibiera enseguida el castigo capital, a menos que tal persona fuera virgen; tal era el respeto que tenía a la virginidad. Pero ocurrió que la primera persona que cometió dicho crimen era en realidad virgen; al oír esto el emperador, quedó sumido en gran perplejidad, pues quería a toda costa aplicar sus ordenanzas y que el castigo propuesto sirviera para desanimar a otros eventuales criminales. En esto reunió a su consejo y, tras larga deliberación, se levantó uno de ellos y le dijo: '¿Por qué se atormenta su majestad por tan poca cosa? Desvirguémosla primero y devorémosla después'... Pues bien, señorías», dijo Moro, «no está en mi poder que no se me devore; pero, por Dios y san Jorge, les aseguro que haré cuanto esté a mi alcance para que no me desfloren»[72]. El lascivo rey, que a tantas personas había desflorado, no tendría nada que hacer con él. Este tipo de ingenio punzante y certero no podía por menos que tocar a sus víctimas en lo más vivo.

Pero fue el humor más que el ingenio agresivo lo que acompañó a Moro en sus últimos días y le ayudó a enfrentarse mejor a la muerte, esas bromas que le situaban por encima de las circunstancias y le hacían invulnerable. Esgrimiendo el arma del humor frente al patíbulo no había ser viviente que se le opusiera. Encarcelado en la Torre, le contó a un visitante, o a un espía, que estaba dispuesto a cambiar de parecer. Rápidamente se le trajo un documento en el que se hacía constar que estaba de acuerdo con la aludida boda, y entonces protestó de haber sido malinterpretado; había cambiado de parecer ciertamente, pero sólo en cuanto a ser afeitado antes de la ejecución[73]. En el momento supremo todavía le quedó humor para quitar solemnidad a la terrible ejecución, que en realidad era la suya propia. Al subir las escalerillas que le conducían al cadalso, se dirigió a un oficial en estos términos: «Ayúdame a subir, pues para bajar no tendrá mayor importancia ya que no creo que vaya a sentir mucho daño»[74]. Es fácil descubrir entre los utopistas posteriores de talla ambigüedades y agresividades parecidas a las de Moro; pero ninguno, que sepamos, conseguiría un humor tan trascendente como el suyo.

Las bromas y las pullas que se lanzaba Moro contra sí mismo y contra otros nos pueden parecer ahora bien benignas comparadas con la agresividad actual, pero la realidad física del Moro penitente es tan extraña y brutal que sospechamos que tras su afable exterior se ocultaban unos

---

[72] Ro:Ba, *Life of More*, pp. 89-90.

[73] En otro relato (referido por Foxe en su *Booke of Martyrs*, II, 353) aparece la barba en la escena del cadalso: «Incluso cuando había colocado ya el cuello sobre el tronco del patíbulo, como le hubiera crecido mucho la barba, la sacudió para afuera y dijo al verdugo: "Le ruego me permita poner la barba por fuera, no vaya y que se corte también"; de este modo acabó la vida con una chirigota».

[74] Ro:Ba: *Life of More*, pp. 123-124.

terribles impulsos de autodestrucción. Se puede sostener perfectamente que la preocupación por la muerte era una experiencia corriente del hombre del siglo XVI, por no decir del hombre de todas las edades. Los terrores del purgatorio y del infierno tenían un lugar muy importante en la época de Moro. Pero si todos los hombres estaban absorbidos por la idea de la muerte, los dolores producidos por ello no eran igualmente intensos, y los mecanismos inconscientes que empleó Moro para combatir el deseo de muerte no eran siempre patrimonio de todos. Los dones del ingenio y del humor nunca han sido universales.

Quinientos años después del nacimiento de Moro todavía seguimos haciéndonos muchas preguntas sobre su persona. Cualquier laico que no dé ninguna importancia a la doctrina de la supremacía papal, por la que murió Moro, sentirá igualmente tendencia a admirar su coraje cara al poder real absoluto, protegido por las leyes del reino y vigilante ante el mínimo conato de desobediencia, abierta o encubierta. Moro acaba ganándose nuestra simpatía. Pero cuando recordamos que él infligió castigos semejantes a «sus herejes», nos dan ganas de retirarle nuestra adhesión por haber caído en uno de los vicios humanos más bárbaros, la intransigencia religiosa. A veces ocurre que los mártires llevan dentro a un verdugo. En este sentido conviene referir la frase de John Foxe: «Así pues, el obispo Fisher y Sir Thomas Moore, que poco antes habían llevado al cadalso a John Frith por herejía contra el papa, fueron a su vez ejecutados y decapitados por traición contra su rey»[75].

Existe una violencia latente en Moro y una rabia contenida que sorprende sobre todo a medida que va dejando atrás su aparente tranquilidad para revelar por fin su verdadera actitud autoritaria. Se ha intentado explicar su profunda melancolía –esa violencia vuelta hacia dentro– mediante varios lugares comunes, como es la temprana pérdida de su madre, el peso de un padre que le trajo a casa a tres madrastras sucesivas, o la muerte de su adorada esposa; pero nada da cumplida cuenta de la polaridad en la naturaleza lúdica y penitente de Moro. El que deseara hacerse monje fue obligado por su padre a estudiar derecho, y al final acabaría elevándose a un orden espiritual más elevado que el de mero sirviente monástico de Dios. Acabó siendo mártir. Pero una vez más nos topamos con una anomalía histórica: él había escrito un librito que aparecería en más de 150 ediciones y propulsó movimientos sociales que él habría condenado como diabólicos en sentido literal. Que Moro, a quien tan insistentemente había perseguido el miedo a la muerte y el miedo al deseo de la muerte, escribiera un libro de talante mundano en el que la muerte sólo aparece incidentalmente, a propósito de la eutanasia, es sin duda uno de los grandes triunfos de la imaginación utópica. *Utopía*, al poner patas arriba el orden tradicional del mundo cual un inocente acto de destrucción, es posible que fuera para Moro, como lo sería para tantos otros después de él, un acto saludable de sublimación.

---

[75] FOXE, *Booke of Martyrs*, II, 353.

LA FORTUNA ULTERIOR DE UTOPÍA

Si retiramos los ojos de la persona de Moro para ponerlos en la *Utopía* de después de su muerte, vemos una vez más cómo cambia radicalmente la significación de las cosas. Trazar la historia posterior de *Utopia*, su fortuna o las lecturas efectuadas de la misma por generaciones sucesivas, es un esfuerzo que exige estudiar los usos que se hizo de *Utopía* en las obras de otros hombres a la vez que revela el poder dinámico del libro como fuente de eslóganes revolucionarios y de imágenes vivas de la esperanza y el sufrir humanos, todo ello a menudo trasplantado a un contexto completámente diferente. Cuando se empezó a tratar la *Utopía*, en los siglos XIX y XX, como documento revelador del estado socioeconómico o intelectual de la Europa del XVI, se inició al mismo tiempo una tradición de índole expositiva a la que pertenecen algunas de las tesis más extrañas y peregrinas sobre el citado libro.

Si se le hubiera dado a Tomás Moro la posibilidad de contemplar después de su muerte el alud de interpretaciones eruditas que produjeron sus escritos, seguro que habría pasado un buen rato, suavizando así, por no decir eliminando totalmente, las marcas que le dejaran en su ánimo las fobias y traumas de su vida terrenal. Quien se congratulara de manera especial cuando sus lectores o auditores amigos interpretaban al revés sus intenciones o se tomaban en serio algunas de sus humoradas o bromas, habría encontrado no poco placer -si en los cielos se permiten estas formas de placer algo «diabólicas»- ante los heroicos esfuerzos de tantos expositores posteriores de su *Utopia*. Le habría divertido mucho verse convertido en profeta del socialismo en los escritos de William Morris, del comunismo en los del Karl Kautsky, del imperialismo británico en los de Gerhard Ritter y Hermann Oncken, y de la democracia burguesa en los de Russel Ames. Es posible que la decisión de los escritores católicos de considerar la *Utopía*, tras la canonización de su autor, como mero juego de ingenio le fastidiara tanto como el empeño de R.W. Chambers en no ver en él más que a un nostálgico de la vida gremial de la Edad Media. Se diría que, ahora que ha aprobado el examen de los benedictinos y ha sido elevado a los altares, todo ha quedado definitivamente zanjado. Las ingeniosidades y sutilezas del padre Surtz, con su evocación del paralelismo con los escritos de otros hombres probos y su demostración de la total consistencia de las ideas de Moro en todas y cada una de las estaciones, tienen que parecer algo forzadas a un hombre con la personalidad de un Moro. Es posible que nuestra interpretación no haya conseguido en gran medida los favores de santo Tomás, a no ser que el análisis psicológico haya hecho más progresos entre los bienaventurados del cielo que entre los historiadores de la ciencia humana de aquí abajo.

Por la época en que empezaron a proliferar las lecturas reduccionistas de Moro, los europeos estaban ya sumidos en un sinnúmero de utopías dinámicas y revolucionarias, de modo que la utopía de una felicidad inmutable y sosegada, propugnada por Moro y sus seguidores, se vio en-

vuelta en una corriente de procesos históricos y dinámicos: a Moro se le invocaba lo mismo como propulsor de la utopía revolucionaria occidental, en una u otra de sus definiciones, que como enemigo de su avance en nombre del corporativismo cristiano medieval. De cualquier manera, siempre tuvo su capítulo aparte cuando se hicieron las historias de la democracia, del comunismo y del utilitarismo individualista. Querer verter *Utopía* en estos moldes es como reducir *Hamlet* a una simple obra sobre la sucesión danesa.

Cuando Moro describía las variedades del culto religioso en Utopía, a nadie se le habría ocurrido pensar que estaba abogando por la libertad religiosa en el sentido que le daría John Stualrt Mill. Y nada podría ser más anacrónico que la pretensión de Mill en el sentido de que la doctrina del placer utopiano de Moro era una versión primera del principio de utilidad, a no ser en el sentido que se le da en el coloquio de Robert Southey, en el que Moro se lamenta de la decadencia del sistema feudal»[76]: ni que el intento por parte de Kautsky de adoptar a Moro como miembro de pleno derecho del partido socialdemócrata de principios del siglo XX; ni que la idea que tiene el padre Surtz de Moro como miembro ilustrado, aunque ligeramente heterodoxo, de la orden de los jesuitas, a quien el director general de la Compañía habría convocado de cuando en cuando a que diera algunas explicaciones, pero al que no se le habría dejado de respetar por ello, cual a un Teilhard de Chardin renacentista; ni que la identificación que hace Russell Ames de Moro precursor de Diderot, de Jefferson y de Sun Yat Sen, con su descripción ulterior de *Utopía* como «producto del ataque del capitalismo al feudalismo y parte de la crítica humanista y pequeño-burguesa contra un orden social en decadencia»[77].

Las lecturas literarias no se han caracterizado tampoco por su falta de prejuicios. A partir del tema de C. S. Lewis del juego jocoso, Dorsch se ha esforzado en mostrar que toda la *Utopía* no es sino pura sátira al estilo de Luciano, una *Historia verdadera* puesta al día, cuya verdadera intencionalidad es reírse de todas las sociedades ideales. Centrándose casi exclusivamente en los divertidos nombres griegos –Hitlodeu el parlanchin, Anidros el río seco, Amaurota la ciudad sin luz–, Dorsch consigue que lo jocoso suplante a lo serio. Si hay algún diálogo de Moro absolutamente serio, no es otro que su diatriba contra Lutero de 1523; y, sin embargo, el protagonista de la versión original es un español llamado Baravelo, nombre que suena igual de raro que Hitlodeu. Hay un reciente estudio en el que se despliegan las técnicas más arriesgadas de la nueva crítica y en el que aparece *Utopía* como un debate existencialista entre Moro e Hitlodeu sobre los límites de «la conciencia consciente» y las obligaciones del hombre-en-sociedad. Se puede encontrar asimismo una versión estructuralista en francés de *Utopía*.

---

[76] Robert SOUTHEY, *Sir Thomas More or Colloquies on Progress and Prospects of Society* (Londres, 1829), I, 60 y ss.

[77] Russell A. AMES, *Citizen Thomas More and his Utopia* (Princeton, Princenton University Press, 1949), p. 6.

Hexter y Prévost, Donner y los Delcourts y Süssmuth han devuelto a Moro al ambiente humanista y cristiano de su época, y en ciertos aspectos han conseguido un cierto consenso sobre *Utopía*, si bien quedan todavía en el aire los problemas de la consistencia de la obra, de la medida en que Moro defiende la sociedad utopiana y del equilibrio de su persona. La ambigüedad de Moro es contagiosa y en cuanto se emite un juicio sobre la significación de su obra, se siente la necesidad de revisarlo en seguida. Los grandes diálogos filosóficos han dado siempre pie a las más encontradas interpretaciones –testigos, las obras de Hume y Diderot–. Quien utiliza con demasiada maestría la forma de diálogo suele acabar teniendo una forma completamente inesperada: *La Neveu de Rameau* se convertirá en un manifiesto *hippy*, y *Utopía* en uno comunista.

Si existe una ruptura importante entre el Moro de *Utopía* y el Moro posterior, un quiasmo todavía mayor separa a *Utopía* de su destino histórico, en cuanto distinto del académico.

Una vez que se reconoció en Moro al fundador de una raza de utopianos, *Utopía* se convirtió en texto inspirador de un sinnúmero de hombres de acción que buscaban en él soporte y respaldo. Se convirtió en un diálogo proveedor de consuelo para hombres subversivos de las estructuras existentes. De manera particular en el mundo angloparlante, se usaron giros de palabras bastante acertados –y más particularmente todavía en la libre traducción de Robinson de 1551, con su rimbombante fraseología Tudor– que reforzaron los sentimientos de la edad de oro, a la vez amorfos y revolucionarios, y azuzaron la conciencia del conflicto existente entre ricos y pobres, opresores y oprimidos. Ciertos pasajes del final del segundo libro, en los que se arremete duramente contra las injusticias, tuvieron una resonancia universal. El orden de la sociedad era injusto, condición debida primariamente a la usurpación por parte de los ricos, quienes hacían pasar sus leyes como justas sirviéndose del mecanismo del sistema creado por ellos. La indignación moral que mostrarían después los que leyeran a Rousseau o a Marx se concentraba aquí en fórmulas jugosas, que sintonizaban perfectamente con el sentir popular.

De manera que cuando considero y vuelvo mi mente hacia el estado en que se halla toda la sociedad de nuestros días, no veo sino conspiraciones por parte de los ricos, que sólo velan por sus intereses en nombre y a título de la comunidad entera. Primero se inventan todas las maneras y medios para conservar, sin riesgo de pérdida, todo lo que se han llevado mediante prácticas ilícitas y luego se burlan del esfuerzo de los pobres comprando el fruto de su trabajo lo más barato posible. Estas mañas se convierten en ley en cuanto los ricos legalizan sus observancias en nombre del público –es decir, en nombre de los pobres también[78].

Panfletos de la revolución inglesa, como el anónimo *Tyranopocrit discovered* (1649), reproducen fielmente algunos pasajes de *Utopía* al de-

---

[78] Moro, *Utopía*, p. 146.

nunciar a los ladrones ricos «que llaman a sus artilugios con el nombre de ley, ahorcando a los pobres que roban, cuando en realidad es a éstos a quienes han quitado todas sus excesivas riquezas». En el decurso de la historia británica, el discurso de Hitlodeu en la mesa del cardenal Morton, en el que compara a los que cercan los campos con ovejas que devoran a los hombres, sería parafraseado en numerosas ocasiones por los rebeldes campesinos, y la aludida imagen pasaría también al mundo de la revolución industrial, considerándose a las máquinas como creaciones monstruosas que devoraban a sus autores los hombres. Sería interminable trazar detalladamente la historia de este tipo de apóstrofes, en los que se revela la esperanza utópica de ver realizado lo contrario de la condición que describen; de ellos está saturada la atmósfera revolucionaria moderna, el aire mismo de todas las revoluciones.

A nadie de las generaciones posteriores pareció preocuparle mucho si Hitlodeu citaba con propiedad a Platón cuando dice que este «sabio» había previsto que el único y exclusivo camino hacia el bienestar general era «el mantenimiento de la igualdad en todos los respectos»[79]. Mal que les pesara, Platón y Moro se vieron enrolados entre los igualitarios económicos que propugnaban la abolición de la propiedad privada y del dinero y la instauración del comunismo en todos los ámbitos humanos. Varias frases y fórmulas de *Utopía* fueron fácilmente asimiladas dentro del lenguaje usual de un Rousseau, un Owen o un Marx. Rousseau citó pasajes de *Utopía* para demostrar la degradación moral de una civilización de grosera desigualdad, que basaba el placer de unos individuos en las penas de otros, y Marx citó a Moro en torno a los estragos inhumanos causados por el cercado de las propiedades en el campo como símbolo del capitalismo, despiadado desde su mismo origen.

La simple afirmación de que el dinero es la raíz de todo mal se convirtió en la piedra fundacional de innumerables fantasías utópicas, muchas de las cuales siguen todavía bien vivas. No hace falta ni citar a Salustio como fuente de Moro ni tener a Moro como inventor de dicha idea para percatarnos de que las palabras de Hitlodeu fueron en sí unos poderosos catalizadores históricos. Suprimid el dinero y todos los males de la humanidad desaparecerán con él. «¿Quién desconoce que el fraude, el robo, la rapiña, las querellas, las reyertas, las sediciones, los asesinatos, las traiciones y los envenenamientos, que son más vengados que enmendados con las ejecuciones diarias, se esfuman con la destrucción del dinero? ¿Quién desconoce asimismo que el miedo, la ansiedad, las preocupaciones, las penas y los insomnios perecerán también junto con el dinero?»[80]. Cuando los revolucionarios leyeron los contundentes ataques de Hitlodeu contra el malvado y sucio lucro es muy posible que no dieran mucha importancia al razonamiento de base de índole cristiana de que el orgullo era un pecado que había conducido a los hombres a inventar el

---

[79] *Ibid.*, p. 73.
[80] *Ibid.*, p. 146.

dinero; ni que se preocupaban por ponderar la reflexión final de Moro de que se abstenía de contestar al profeta Hitlodeu porque sabía que éste no permitiría oposición alguna. En la historia del pensamiento utópico es corriente encontrarse con frases dramáticas con tintes apocalípticos, recetas llenas de protestas, exigencias y esperanzas amorfas que se repiten a menudo por lo bien que suenan y nada más. Asimismo se olvidó la afirmación perentoria de Moro de que «no puedo estar de acuerdo con todo lo que dijo»[81].

La de Moro no es la única obra de pensamiento utópico cuya gran trascendencia histórica ha residido en su fuerza retórica más bien que en esos finísimos matices de pensamiento que quieren descubrirle a toda costa ciertos eruditos del siglo XX. Jean-Jacques es un caso paralelo del siglo XVIII. Y todos los que hayan observado a los estudiantes hojeando la sesuda dialéctica hegeliana de Herbert Marcuse y saliendo luego gritando un eslogan reconocerán el mismo fenómeno en nuestro tiempo. El papel importante de Moro en la historia del pensamiento utópico se debe a una lectura del texto rápida, superficial y simplista, y no se gana mucho con los excursus académicos, por admirables que éstos sean, que le hallan precedentes recónditos en los Padres de la Iglesia, entre los humanistas de su tiempo o en la literatura clásica. La *Utopía* sirvió de documento revolucionario como ocurriera con el *Discurso sobre la desigualdad* –contra la voluntad expresa de su autor–. Lo que sobrevivió fue la pasión de Hitlodeu y no la prudencia de su interlocutor-embajador, Tomás Moro.

Con todo, los usos de *Utopía* no se han reducido, ni mucho menos, a propalar un espíritu revolucionario e igualitario (primero entre los radicales ingleses, luego entre los revolucionarios franceses y por fin entre los marxistas). En el transcurso de los siglos se ha adaptado a diversos fines tanto en el viejo como en el nuevo mundo –y no todos habrían agradado a Moro–. Ya en 1520, el autor alemán de un agrio ataque contra las extorsiones papales de dinero en suelo alemán no duda en exhibir su conexión con la obra de Moro utilizando el nombre de pluma «Philaretes civis Utopiensis»[82]. Unos decenios más tarde, un juez mejicano, Vasco de Quiroga, introdujo una constitución utopiana en toda una red de aldeas-hospitales indios en Santa Fe, con propiedad en común de los bienes, alternancia del trabajo rural y urbano, el día de trabajo de seis horas y el reparto de los bienes según las necesidades de cada uno[83]. Un jurista francés, René Choppin, citó la Lex Utopiensium en 1574 en un tratado, *De privilegiis rusticorum libri tres*, para defender una proposición según la cual cada francés debería, al menos por algún tiempo, trabajar en el campo, de manera que no se postergara la vida rural en aras de la vida ur-

---

[81] *Ibid.*, p. 148.

[82] [Jacobus Sobius]. *Philarethis Utopiensis Dialogus de Facultatibus Romanensium nuper Publicatis* (Basilea, 1520).

[83] Silvio Zavala, «Sir Thomas More in New Spain», *Recuerdos de Vasco de Quiroga* (México D. C., 1965), pp. 99-116; Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico* (Berkeley, 1966).

bana –si bien la principal preocupación de Choppin era la productividad y no la condición del campesinado, y le hubiera hecho muy poca gracia la reducción del tiempo de trabajo sugerida por Moro[84].

Las traducciones de *Utopía* en tantísimas lenguas, inclusive el chino y el japonés (una progresión ininterrumpida durante más de cuatro siglos), han tendido a actualizar el librito según las características de las generaciones y sociedades en cuestión. Mirando retrospectivamente, una de las reencarnaciones más notables es una versión francesa realizada en 1780 por M. T. Rousseau y dedicada al conde Vergennes, ministro de Asuntos Exteriores, en la que se ensalza el régimen del mismo como cumplimiento de las leyes expuestas por Moro en su *Utopía* y como realización suprema de sus valores humanos. Para que su protector no se ofendiera demasiado con esta comparación con el mártir inglés, Rousseau concluye su elogio con una reconfortante predicción: «La gran fortuna de que gozarás hasta el final de tus días será lo único por lo que la posteridad te halle diferente de ese hombre ilustre»[85].

La hábil combinación de diferentes tonos de la *Utopía* de Moro no ha vuelto a ser reproducida. En este sentido, carece de verdadera descendencia, teniendo sólo numerables epígonos. Cuando la utopía se convirtió en algo perfectamente serio, es que se había producido un importante cambio en la conciencia europea. Entre los diferentes elementos que componen la utopía occidental, hay que decir que el milenarismo no jugó ningún papel en la obra de Erasmo, de Moro y de Rabelais. Cuando el milenarismo se casó con la utopía en las revueltas anabaptistas, Moro quedó realmente consternado. Para él, la ciudad celeste estaba en un plano completamente distinto a la república óptima terrestre. A lo sumo se podía especular sobre la primera, soñar con ella, lamentar la enorme distancia que la separaba de la sociedad contemporánea; pero la verdadera dicha pertenecía en exclusiva al otro mundo, que en ningún caso podía bajarse a la esfera terrenal.

Hay un aspecto tan fundamentalmente paradójico sobre la tradición utópica derivada de Tomás Moro como sobre su misma persona. *Utopía* fue la fuente de una nostalgia de lo que en el siglo XVI se consideraba el espíritu de la antigua Grecia y de lo que los evangélicos creían que eran las verdades morales del cristianismo apostólico; y sin embargo, la ulterior pasión utópica por la felicidad en este mundo fue una fuerza poderosa a la hora de borrar ambas tradiciones. El talante de la primera utopía humanista y cristiana de Moro, Erasmo y Rabelais era alegre, jocoso, tolerante, escéptico y divertido en diferentes dosis; con el siglo XVII, la tradición utópica que brotara del mismo se volvió grave, absolutista, segura de su rectitud y de su verdad, apocalíptica y vehemente. Que la *Utopía* de

[84] Citado por N. Z. DAVIS, «René Choppin on More's *Utopia*», *Moreana*, vol. 5, nos. 19-20 (1968), pp. 91-96.

[85] MORO, *Tableau du meilleur gouvernement possible, ou l'Utopie de Thomas Morus...*, trad. M. T. Rousseau (París, 1780), dedicatoria a Vergennes.

Moro se leyera con el espíritu de los austeros reformadores y revolucionarios forma parte sin duda de lo que llamaríamos el destino dialéctico de tantas grandes obras. La posteridad convirtió a menudo Utopía en su contrario; la utopía dejó de ser un «ningún sitio» para convertirse en un lugar muy concreto, y el utópico que iba allí sabía perfectamente dónde estaba, cómo llegar a ella y con qué se encontraría a su llegada. La *Utopía* propiamente dicha es como una broma en la historia del pensamiento utópico; en efecto, la gran corriente que se inicia con la Reforma iría por unos derroteros completamente distintos. Las utopías de la fe absoluta no conocen el compromiso ni prácticamente ninguna distinción entre el mal mayor y el menor. La utopía del humanismo cristiano, por su parte, había podido reírse todavía de sí misma al igual que del pobre mundo real en el que tal coloquio tenía lugar. En las utopías posteriores ya no hay chistes que contar ni escenas absurdas que narrar.

5

LA CITTÀ FELICE DE LOS ARQUITECTOS Y LOS FILÓSOFOS

Hacía tres años que llevaba reunido el Concilio de Trento cuando una pareja de pícaros de la literatura, Ortensio Landi y Antonio Francesco Landi, aficionados a fustigar los vicios de su tiempo con frases rimbombantes y a inventar fantasías chocantes, colaboraron en la publicación en Venecia en 1548 de la *Utopia* de Moro bajo el título de *La Republica nuovamente ritrovata del governo dell'isola Eutopia.*

La recepción de Moro en Italia

Landi era un conocido de la familia de Antonio Bounvisi, un patricio de Lucca que había tratado a Moro de cerca durante una visita a Londres y al que Moro había dirigido una carta afectuosa y emocionada en los últimos días de su vida. Fue probablemente a través de Bounvisi como Landi tuvo noticia de *Utopía* y, entusiasmado con sus encantos, se dispuso a preparar una traducción para los lectores italianos. Aunque no aparece su nombre en la portada de la misma, se puede descubrir su implicación en la famosa obra indirectamente por el modo como firmó sus otras obras: «Philaretes ex Utopia», «Polytopiensis civis» o «Messer Anonymo di Utopia». Así, este inquieto doctor y soldado de fortuna tuvo el capricho de saludar a sus lectores desde ningún-sitio. Sus escritos críticos los *Quattro libri de dubbi*, de 1552, y el *Commentario delle più notabili, et monstruose cose d'Italia*, de 1548, son violentas diatribas contra el embrutecimiento de la sociedad italiana y contra los «Sardanápalos» y «Epicuros» que gobernaban sus estados desde Sicilia hasta Venecia; hay pasajes que recuerdan las duras invectivas de Rafael Hitlodeu contra los opresores de los pobres en la Inglaterra del siglo XVI. En el *Comentario* Landi vuelve del revés la fábula moreana y aparece como ciudadano de Utopía que viene a Italia a denunciar las depravaciones de su sociedad[1].

---

[1] Ortensio Landi, *Commentario delle più notabili, et monstruose cose d'Italia & altri luoghi, di lingua Aramea in Italiana tradotto* (Venecia, 1548).

El colaborador de Landi, Doni, un editor arruinado que había colgado los hábitos de monje y recopilador de escritos antiguos y modernos, fue el que publicó la traducción de Landi; y fue él el que firmó la carta con la dedicatoria a Gieronimo Fava elogiando la república de Moro por sus excelentes costumbres, su gobierno cabal y sus habitantes verdaderamente humanos. En realidad, el libro fue una paráfrasis expurgada bastante más que una verdadera traducción. Cuatro años después, en 1552, Doni se lanzó también por su cuenta a la confección de utopías en un diálogo titulado «Mondo Savio», que formaba parte de su «extravaganza» *I Mondi celesti, terrestri, et infernali, de gli accademici pellegrini*, una conversación entre un sabio y un loco que habían sido conducidos a una ciudad perfecta, con forma de estrella, lugar idóneo para una sociedad reformada. Sus leyes y hábitos –sobre todo la frecuentación pecaminosa de las mujeres, que están apartadas en un barrio especial, y la abolición del matrimonio– acabaron siendo más escandalosos a los oídos devotos que los de la *Utopía* de Moro. En general, la pieza resulta una excursión algo aburrida, carente de gracia y de sutileza. *I Mondi* conocieron muchas ediciones en italiano y en traducciones francesas, si bien las versiones posteriores fueron expurgadas sistemáticamente por orden de los censores eclesiásticos. *I Marmi*, de Doni, y alguna de sus otras obras tenían resabios de herejía, si bien su estilo satírico y su máscara de bufón consiguieron en buena medida protegerle de persecuciones[2]. Aunque resulta particularmente difícil saber cuándo está bromeando Doni y cuándo no, es incuestionable que su intención general fue fundamentalmente moralizadora.

En 1561, la *Utopía* de Moro se hizo mucho más conocida en Italia cuando Francesco Sansovino incluyó en su compendio de política comparativa, *Del governo dei regni et delle republiche cosí antiche come moderne libri XVIII*, largos pasajes de la traducción de Landi bajo la rúbrica «Del govern o della republica d'Utopia» por «Tomaso Moro cittadino di Londra, & huomo santissimo di vita». Esta rara mezcolanza de lo real y lo imaginario tal como la tenemos en Sansovino no es nada infrecuente en la historia de la literatura utópica. A otros escritos católicos ortodoxos les costó no poco trabajo asimilar a Moro, y su recepción fue a menudo ambivalente. Aunque escrita por un mártir, su obra, si se la toma al pie de la letra, está plagada de doctrinas religiosas y morales anatematizadas por la iglesia militante de la contrarreforma. Como individuo, Moro fue ampliamente admirado por su heroica defensa de la fe, y se le describió en dramas y ensayos como un santo cristiano rebosante de mansedumbre, siendo incluso generosamente elogiado por el terrible cardenal Belarmino. Ellis Heywood (el hijo del amigo de Moro, John Heywood), que se refugió en Italia, donde cambió su nombre por el de Eliseo Heivodo,

---

[2] Antonio Francesco Doni, *I Mondi* (Venecia, 1552); *I Marmi del Doni, academico peregrino* (Venecia, 1552-1553). Cf. Cecilia Ricottini Marsili-Libelli, *Anton Francesco Doni, scrittore e stampatore* (Florencia, 1960); Paul F. Grendler, *Critics of the Italian World, 1530-1560): Anton Francesco Doni, Nicolò Franco and Ortensio Lando* (Madison, 1969).

compuso el diálogo *Il Moro* (Florencia, 1556), en el que trataba de la naturaleza de la verdadera dicha; uno de los primeros libros en que se intenta evocar el carácter personal de Moro[3]. Por su parte, Traiano Boccalini llamaría a Moro «santissimo literato» en sus *Ragguali di Parnaso* (1612), un potpurri que comprendía una excursión seudo-utópica y que fue publicado más de veinticinco veces en el curso del siglo XVIII. Pero, respetando su persona, había propuestas específicas en el texto de *Utopía* que tenían que explicarse aparte o dejarse a un lado si se quería adoptar sin equívocos su *libellus* precioso en la Italia de la Contrarreforma.

La mayoría de los apologetas interpretaban *Utopía* como mero intento de castigar a la sociedad de su tiempo por su corrupción, o sugerían que el libro había sido escrito a instancias del cardenal John Morton para ofrecer un modelo de vida en un paraíso terrenal, y que no había que tomarlo al pie de la letra como prescripción de conducta cristiana en el mundo de entonces. Se pasó religiosamente por alto la prohibición del rey Utopos del fanatismo religioso, la disquisición acerca del placer, la revista prematrimonial de las eventuales esposas y la atrevida defensa de la propiedad colectiva. Unas cuantas modificaciones juiciosas hechas por Sansovino en los pasajes de *Utopía* que él seleccionó facilitaron considerablemente la integración de Moro en la sociedad postridentina. La *voluntà* de Landi, debidamente traducida en el original, se cambió por *volontà*, lo que hizo prácticamente ininteligibles muchas sentencias de Moro en su descripción de la *voluptas* de Utopía. El martirio de Moro, además de un proceso de alegorización y de otro poco de vis cómica que se encontró en su obra, contribuyeron a que finalmente su obra no fuera incluída en el Indice. (Aunque no le fue igual de bien en España, donde fue prohibida en 1583 por el arzobispo de Toledo)[4]. En 1620 se volvió a imprimir el texto latino original en una casa de edición milanesa. Moro no recibió ningún ataque serio hasta 1625, cuando Lodovico Zuccolo, en uno de sus *Dialoghi* titulado «L'Aromatario, ovvero della Republica d'Utopia», pieza por cierto más bien trivial, arremetió contra todos los aspectos de *Utopía*. Se condenaba por imposible la mentalidad de Moro, pues los hombres se asemejaban por naturaleza más a bestias salvajes que a ciudadanos pretendidamente sanos de espíritu. El empeño demoledor de Zuccolo tenía como fin despejar el camino para sus propios ejercicios utópicos más bien aburridos, «Il Belluzzi, ovvero della città felice» y «Il Porto, ovvero della Republica d'Evandria», idealizaciones de la república de San Marino[5].

---

[3] Ellis HEYWOOD, *Il Moro: Ellis Heywood's Dialogue in Memory of Thomas More*, ed. y trad. Roger Lee Deakins (Cambridge, Mass., 1972).

[4] R. O. JONES, «Some Notes on More's "Utopia" in Spain», *Modern Language Review*, vol. 45, n.º 4 (oct. 1950), pp. 478-482.

[5] Lodovico ZUCCOLO, *Dialoghi... nei quali con varietà di eruditione si scoprono nuovi, e vaghi pensieri filosofici, morali, e politici...* (Venecia, 1625), y *La Repubblica d'Evandria, e altri dialoghi politici*, ed. Rodolfo de Mattei (Roma, 1944), introd., pp. 7-30. Zuccolo había atacado a Moro también en una obra anterior, *Considerationi politiche et morali sopra cento oracoli d'illustri personaggi antichi* (Venecia, 1621).

En la segunda mitad del siglo XVI, a la difusión de las ideas de Moro por parte de Landi y Doni siguió un breve florecimiento de diálogos utópicos serios. *La città felice* (1553) de Francesco Patrizi, un breve ensayo de juventud de una gran mente filosófica, era en el fondo mucho más platónico y aristotélico que morcano, si bien respondía en cierto modo a la traducción de Landi. La solemnidad de Patrizi era completamente ajena en espíritu al tono juguetón de Moro; y esto vale virtualmente para toda la experiencia utópico-filosófica del Renacimiento –es un Moro despojado de ambigüedades–. La *gravitas* romana presidiría toda la utopía italiana, con la obvia excepción de las travesuras de Doni y Boccalini. En el bosquejo de Patrizi había ya un flirteo con las doctrinas heterodoxas platónicas, que, al exponerse formalmente en su *Nova de Universis Philosophia* de sus años maduros, le conduciría a enemistarse con la Inquisición, pese a su elevación al rango de obispo de Cherso[6]. Asimismo se incluyen ocasionalmente en las antologías de las utopías italianas, aunque posiblemente sin mucha mayor justificación, bastantes pasajes de los diálogos de Uberto Foglietta sobre los vicios de la vetusta nobleza genovesa (acompañados de proposiciones reformistas propiamente dichas) titulados *Della republica di Genova libri II* (Roma, 1559). En su celo por reunir todos los cabos sueltos del pensamiento utópico italiano del siglo XVI, un erudito ha incluído también al paradójico *Encomium Neronis*, del genial libertino milanés Girolamo Cardano. En esta obra, escrita tras la condena de su hijo por asesinato por parte del senado de Milán, Cardano aboga por una monarquía fuerte, a la vez que pinta a Nerón, el enemigo número uno de los senadores, como protector de los desheredados frente a las exacciones de los aristócratas y a los veredictos implacables de su justicia[7]. La curiosa ocurrencia de convertir a Nerón en un héroe recuerda algo las inversiones propias de *Utopía*, y las denuncias de la justicia aristocrática evoca igualmente la indignación de Hitlodeu; pero aquí se acaban las similitudes. El diálogo de Ludovico Agostini sobre una república imaginaria, escrito probablemente a finales de la década de 1580 y sin duda más próximo a Moro en la forma que en el espíritu, se quedó en forma manuscrita en Esaro hasta el siglo XX[8]. Su autor fue un doctor en leyes y poeta cortesano devoto, impulsado por el espíritu místico de la Contrarreforma, el cual encontró más de un eco en su república ideal cristiana. En el manuscrito original de Agostini, la república imaginaria, situada en su ciudad natal de Pesaro, era una digresión perdida en medio

[6] Francesco PATRIZI DA CHERSO, *La Città felice* (Venecia, 1553), trozos sacados de la obra de Carlo Curcio, ed., *Utopisti e riformatori sociali del cinquecento* (Bolonia, Zanichelli, 1941), pp. 121-142. Cf. Paola Maria ARCARI, *Il pensiero politico di Francesco Patrizi da Cherso* (Roma, 1935), y Benjamín BRINCKMAN, *An Introduction to Francesco Patrizi's Nova de Universis Philosophia* (Nueva York, 1941).

[7] Girolamo CARDANO, *Encomium Neronis*, en *Opera Omnia* (Lyon, 1663), I, 179-220. Cf. Jean LUCAS-DUBRETON, *Le Monde enchanté de la renaissance: Jérôme Cardan l'halluciné* (París, 1594), y A. BELLINI, *Cardano e il suo tempo* (Milán, 1947).

[8] Ludovico AGOSTINI, *La Repubblica Immaginaria*, ed. Luigi FIRPO, *Lo Stato ideale della Controriforma: Ludovico Agostini* (Bari, 1957).

de un comentario tradicional sobre el Génesis, relativo a la concepción política de Moisés.

Hubo muchos tratados humanistas en el siglo XVI sin tener nada que ver directamente con la *Utopía* de Moro, que abundaban en la idea de una sociedad óptima –interminables tomos con bonitas dedicatorias a los príncipes sobre cuáles eran los fines del buen gobierno, cuál el mejor de los tres tipos fundamentales tratados por Aristóteles y cómo administrar un Estado con distintos órdenes–. La obra del español Antonio de Guevara, *Libro llamado Relox de los príncipes* (1529), que incluía un episodio sobre una visita imaginaria de Alejandro Magno al amable hombre de paz que era Garamantes, fue el más conocido de estos manuales y gozó de gran fama en Inglaterra gracias a la traducción de Sir Thomas North bajo el título de *Dial of Princes* (1557); prácticamente todos los potentados del Renacimiento podían jactarse de poseer un erudito en su reino que ejercitara su ingenio en este tipo de problemática. A menudo estos tratados se centraban sobre la crítica que hace Aristóteles a la *República* de Platón, y los autores italianos, por lo general detentadores de algún cargo oficial, tendían lógicamente a colocarse del lado de los defensores de la propiedad privada contra la institución del comunismo, del que hablaban como si Platón lo hubiera aplicado a la sociedad entera. Algunas obras de esta índole, como *La Republica regia del Signor Fabio Albergati*, dedicada al duque de Urbino y publicada a título póstumo en Bolonia en 1627, fueron reacciones contra el rechazo por parte de Maquiavelo de las virtudes religiosas. Teniendo en cuenta la condición corrompida de la naturaleza humana, pero también la sociabilidad del hombre y su acceso a la moral religiosa, ¿cuál era la mejor manera como podía gobernar un príncipe su reino? Las respuestas de Albergati eran eclécticas y básicamente meras racionalizaciones de la práctica política en vigor. La «republica perfetta» quedaba ahogada en un mar de citas eruditas y de nobles evidencias, de lo que parecía desprenderse que no se había de juzgar la verdadera grandeza por las dimensiones de un Estado y de sus riquezas, sino por la *felicità* de sus habitantes.

Otra forma de disquisición política, si bien más relevante para la historia del pensamiento utópico, es aquella en que el gobierno de una ciudad-estado italiano de la época era presentado como el régimen ideal mediante un estudio histórico y analítico de sus instituciones. Florencia había gozado ya de esta suerte de idealización en la obra de Leonardo Bruni. En el siglo XVI, empero, había sido suplantada por Venecia como prototipo de la república ideal. En el Renacimiento, toda concepción de una duradera república óptima se topaba inevitablemente con una arraigada convicción en la mutabilidad natural de todas las cosas y en las vicisitudes históricas y demás revoluciones de los Estados y los imperios, así como con la creencia tradicional cristiana en el pecado original. Sin embargo, desde principios del siglo XVI empezaron unos cuantos apologetas venecianos a demostrar que había una excepción a esta regla del destino circular de las naciones, que no era otra sino Venecia, la cual, durante un

período de mil cien años, se había visto libre de conmociones internas y había logrado rechazar las agresiones enemigas. El cardenal Gasparo Contarini, hijo nativo y formulador egregio del mito de Venecia, escribió una descripción de sus instituciones que fue una utopía autocongratulatoria, titulada *De Magistratibus et Republica Venetorum Libri Quinque* (1543). La Vececia del siglo XVI, con sus oligarcas decadentes, su amor a las riquezas y al poder, su refinado gusto por el arte y la filosofía, se convirtió, a través de una curiosa alquimia, en la realización de una república platónica. Los Della Rovere, los Sfondrati y los Valieri, habitantes de un opulento Elíseo por encima de un mundo compuesto de esclavos, sirvientes y mercaderes aventureros, con su mera existencia afirmaban la dicha de la *città felice*. El mito de Venecia se distinguió, entre la corriente abundante de utopías italianas de corte filosófico, por su impacto en la historia del pensamiento europeo en general. Penetró en la teoría política inglesa del siglo XVII y sirvió de elemento propulsor de más de una doctrina revolucionaria en favor de un gobierno mixto. La visión algo miope de la oligarquía veneciana como equilibrio afortunado de elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos es un perfecto ejemplo de la capacidad del hombre de «utopizar» cualquier realidad.

LA CIUDAD IDEAL DE LOS ARQUITECTOS RENACENTISTAS

De mucho mayor interés para la historia del pensamiento utópico que los mencionados ensayos político-filosóficos, es un género concreto en el que los italianos del Renacimiento resultaron ser unos innovadores maravillosos, y no imitadores más o menos originales de Tomás Moro o de los pensadores griegos. Como corpus aparte, las ciudades ideales descritas gráficamente en los tratados italianos de arquitectura desde mediados del siglo XV hasta mediados del XVI representan uno de los grandes momentos de creatividad utópica independiente. Los arquitectos italianos florecieron antes de que se publicara la *Utopía* de Moro, si bien no hay nada en esta obra que sugiera que Moro, pese a su conocido interés por humanistas como Pico della Mirandola, fuera consciente de lo mucho que representaban estos artistas italianos y sus respectivas visiones, aun cuando hubieran vivido medio siglo antes que él. Mientras que Moro se volcaba hacia fuera en busca de inspiración, hacia los continentes recién descubiertos y hacia los primitivos descritos en la inicial literatura de viaje, los italianos conectados con la onda utópica estaban todavía anclados en las tradiciones literarias y artísticas de los antiguos e impresionados por la imagen de sus propios municipios. Los vientos fuertes del Atlántico que soplan en la *Utopía* de Moro y la animan con la excitación de un nuevo mundo posible, al menos en el recinto de una isla imaginaria, se encuentran ausentes de las obras italianas, que tienen un tufillo algo libresco.

Contrariamente a las ciudades de Utopía, que eran remansos de sentido común y de espíritu práctico, con un sabor bastante local y provinciano, las ciudades ideales de los arquitectos italianos estaban llenas de significaciones místicas. Aunque ambas modalidades estaban relacionadas con el descubrimiento de los textos clásicos, se impuso claramente el genio propio del lugar y una misma época dio origen así a dos tipos distintos en Inglaterra e Italia. En el período anterior a la traducción de la *Utopía* de Moro, la primera utopía italiana del Renacimiento era figurativa y encomendada al culto de la belleza sensorial. Hay muy pocas épocas en la historia de Occidente en que la plasmación del ideal haya ocupado un lugar tan preeminente en la utopía. Los planos geométricos de Boulé y Ledoux a finales del siglo XVIII, el resurgimiento gótico de William Morris, y quizá también las estructuras de los visionarios contemporáneos de la arquitectura, Le Corbusier, Wright y Soleri sean algunos de los escasos ejemplos de esta misma preocupación. Es posible que tanto el ideal renacentista de la *città* como las formas depuradas de los arquitectos de finales del siglo XVIII nacieran de una nostalgia del vigor, de la sencillez y de la armonía, atributos todos que se identificaban con la idea de la antigüedad. Las manifestaciones de la estética utópica fueron por supuesto radicalmente diferentes en épocas posteriores.

El contraste entre las ciudades de Utopía y las ciudades ideales de los arquitectos italianos salta en seguida a la vista con sólo mirar las fachadas de sus estructuras de piedra. «Los edificios, que distan mucho de ser miserables», escribe Moro al describir las casas de la capital de Utopía al principio del libro II, «se suceden unas a otras en una larga fila, teniendo enfrente otra fila de casas de iguales características. Entre las fachadas de las casas de las filas opuestas media una avenida de veinte pies de ancho. Detrás de los bloques de casas se extienden unos amplios jardines debidamente compartimentados»[9]. Apenas se dice nada de la decoración de estas hileras de casas ni del gran hall en el que toman juntos su comidas los miembros de una sinografía. Por el contrario, en las utopías italianas del Renacimiento la consecución de la belleza de la ciudad constituía el núcleo central de la vida perfecta. Los italianos coincidían con Platón sobre el lugar tan importante que hay que dar al arte en la educación del alma de los jóvenes, a la vez que hacían la vista gorda sobre sus ataques a los poetas y al lujo de los monumentos atlántidas. Los utopistas de otras épocas habían sabido apreciar las formas bellas, pero las habían relegado por lo general al rango de meros adornos, cual si de atributos secundarios se tratara. Sólo en las fantasías de los patricios renacentistas italianos se consideró la belleza como la pieza clave de la existencia.

Los utopistas renacentistas discreparon de los estetas narcisistas de finales del siglo pasado, que idolatrarían a la belleza en medio del humo producido por sus pipas de opio, en cuanto que se preocuparon por la belleza plasmada en la comunidad urbana. Sin embargo, no todos los hom-

[9] MORO, *Utopía*, Ed. Iberia, p. 86.

bres tuvieron el mismo acceso a la belleza, pues la utopía italiana fue por definición aristocrática, reservando sus mejores frutos a aquellas almas que, mediante la contemplación de las formas nobles, pudieran elevarse a las alturas de la exaltación divina. En este respecto se puede hablar de tradición auténticamente platónica. La ciudad se convirtió en el marco ideal para el desenvolvimiento de la vida del pensamiento y de los placeres refinados; en su recinto se educaban unos seres harmoniosos y perfectos que habían decidido expresarse en un lenguaje cuasi místico y neoplatónico. En esa comunidad, cuyo fin era formar una aristocracia, las ocupaciones materiales y prosaicas de los hombres eran tan sólo mencionadas de paso, prefiriéndose dejarlas arrinconadas y bien tapadas a la vista general. Los utopistas renacentistas italianos, embrujados por una belleza que ellos llamaban antigua y fieles ante todo a las reglas de su diosa *Misura*, tomaron por modelo las proporciones del cuerpo humano e hicieron depender lo que tenían por tradición clásica de lo humano de una visión moral de la vida.

De entre todos los objetivos utópicos del hombre occidental, este modo estético-humanista, aristocrático hasta la médula, se nos aparece como de los más alejados de la mentalidad actual, pese a los esfuerzos y al exuberante vocabulario ideológico de los arquitectos-planificadores de genio del siglo veinte, con su mística especial del entorno físico y el poder de su influjo en el hombre. Incluso las mismas estructuras magníficas de la arquitectura renacentista concebidas según el ideal humanista, resultan difíciles de apreciar en una ciudad moderna. ¿Quién puede reconocer todavía el trazado que hizo Bernini de una forma humana –la cabeza, los brazos, el cuerpo y las piernas– en la iglesia y columnata de San Pedro y en las casas del Borgo de Roma, en medio de un remolino de coches?[10].

Las tradiciones de Hipodamo de Mileto y de Vitruvio fueron resucitadas por los artistas del Renacimiento en el sinnúmero de planos que trazaron para la fundación de ciudades ideales –nos referimos al *De re aedificatoria* de Leone Battista Alberti (publicado en 1485), al *Sforzinda* de Antonio Averlino, conocido comúnmente como Filarete (obra compuesta entre 1461 y 1464), al *Trattato di Architettura* de Giorgio Martini (iniciado hacia 1481), a los bosquejos de Leonardo da Vinci, y a todos los trabajos en el mismo sentido de tantísimos autores menos conocidos, cuyos escritos permanecieron a menudo en forma manuscrita hasta el siglo XX–. Es posible que estos diseñadores no las tuvieran todas consigo en cuanto a la probabilidad de ver sus planos llevados a la práctica en medio de esas ciudades medievales tan caóticas que habitaban; era más verosímil que se acabara utilizando sus planos como escenario de una representación teatral en alguna morada principesca. No obstante, hubo más de un intento, aunque por lo general abortado, de llevar a cabo los planos ideales en cuestión bajo el patrocinio del papa o de algún otro mecenas;

---

[10] Heinrich BRAUER y Rudolf WITTKOWER, *Die Zeichnungen des Gianlorenzo Bernini* (Berlín, 1931), I, 85.

destacan en este sentido las obras propulsadas por Nicolás IV en Borgo Leonino (1450), por Pío II en Pienza (donde todavía sigue en pie un complejo arquitectónico diseñado por Bernardo Rossellino entre 1460 y 1464), por Ludovico Sforza (Il Moro) en Vigevano, etc. Por su lado, los duques de Toscana acariciaron más de una vez la idea de transformar Portoferraio en Cosmopoli, una ciudad de eruditos en la que sólo se hablaría latín. La parte de Alberti en el gran designio del papado de mediados del siglo XV de establecer un emporio de poder y de magnificencia en Roma ha sido ya objeto de detenidos estudios[11]. Si, por una parte, estos planos parecen trascender las lindes de una ciudad-estado ideal, noción unitaria en las mentes de casi todos los arquitectos, por otra representan una amalgama utópica de elementos helénicos y judeo-cristianos: una especie de ciudad eterna de Dios plasmada en piedra.

Entre los autores de tratados de arquitectura del siglo XV destacan Alberti, Filarete y Francesco di Giorgio, que ejercieron su influjo ininterrumpidamente hasta bien entrado el siglo XVII. Todos ellos son ejemplos perfectos del hombre universal del Renacimiento a quien nada relacionado con el saber o las artes era extraño. Sólo Alberti, nacido en Génova en 1404, podía presumir de descender de una familia noble, que por cierto había tenido que coger el camino del exilio de Florencia; pero después regresaría para convertirse en uno de los florentinos más ilustres de todos los tiempos. Los otros dos eran del pueblo llano; Filarete era hijo de un tallista de piedra de Siena y Francesco di Giorgio procedía de una familia de campesinos.

Alberti, el más filósofo de los tres, fue probablemente más moralista que arquitecto profesional, y sus ideas utópicas, expuestas en su famosa obra sobre arquitectura, se pueden hallar también en escritos como *Della famiglia* y *De Iciarchia*[12]. La publicación de su *De re aedificatoria*, acabada hacia 1450 cuando se encontraba en la corte del papa Nicolás V, le dio una audiencia que ni Filarete ni Francesco di Giorgio llegaron a conocer, ya que sus tratados no pasaron del estado de manuscritos. La obra de Alberti fue traducida del latín al italiano en Venecia en 1546; una sucesión ininterrumpida de ediciones en todas las lenguas europeas ha hecho que su tratado sea el más significativo en la historia de la arquitectura.

Filarete fue un gran escultor y trabador del bronce al mismo tiempo que arquitecto. En su *Sforzinda* dejó expuestos los principios abstractos y

---

[11] Carroll William WESTFALL, *In This Most Perfect Paradise: Alberti, Nicholas V, and the Invention of Conscious Urban Planning in Rome, 1447-55* (University Park, Pensylvania State University Press, 1974).

[12] Leone Battista ALBERTI, *Opere volgari*, ed. Cecil Grayson, 3 vols. (Bari, 1960-73); *Opuscoli morali*, trad. Cosimo Bartoli (Venecia, 1568); *Momus o del principe*, ed. y trad. Giuseppe Martini (Bolonia, 1942); *De Re Aedificatoria*, ed. Paolo Portoghesi (Milán, 1966); Girolamo MANCINI, *Vita di Leon Battista Alberti* (Florencia, 1882); Paul HENRI MICHEL, *Un idéal humain au XVe siècle: La Pensée de L. B. Alberti (1404-1472)* (París, 1930); Rudolf WITTKOWER, *Architectural Principles in the Age of Humanism* (Londres, 1941); Joan GADOL, *Leon Battista Alberti: Universal Man of the Early Renaissance* (Chicago, 1969), y Giovanni SANTINELLO, *Leon Battista Alberti: Una visione estetica del mondo e della vita* (Florencia, 1962).

luego hizo un esfuerzo, aunque poco enérgico, para contar una historieta –una historieta dentro de otra–, para poner en escena para su mecenas las operaciones concretas de edificación de la ciudad ideal, con abundancia de curiosos incidentes como el descubrimiento casual de un antiguo tratado de arquitectura que, *mirabile dictu*, se conformaba en todos los pormenores con las propias ideas de Filarete sobre lo que había de ser una bella ciudad[13]. Llevó una vida muy movida, conociendo de cerca los peligros de la guerra y pillándose los dedos a menudo en las intrigas de las cortes del Renacimiento y de los gobiernos populares de las ciudades-estados. En cierta ocasión entre los años 1445 y 1449 se le acusó de haber intentado robar la cabeza de Juan Bautista de San Silvestro de Roma, por lo que fue torturado antes de ser liberado. Esta acusación no tiene por qué parecernos demasiado descabellada; este tipo de cabezas eran a menudo peripatéticas; así, sabemos positivamente que el papa Juan XXIII estuvo dispuesto en 1411 a venderles a los florentinos las reliquias de su santo patrón.

Francesco di Giorgio fue tan famoso como constructor de fortificaciones y pintor como lo fuera como planificador de ciudades y diplomático. Muy solicitado como ingeniero, escribió además uno de los más ordenados y mejor razonados tratados de arquitectura del Renacimiento, embellecido en sus márgenes con dibujos variados e imaginativos de las ciudades ideales[14]. Francesco di Giorgio había iniciado su carrera como ingeniero en las obras hidráulicas de Siena antes de pasar al servicio de Federigo da Montefeltro en Urbino, donde tomó parte activa en la edificación del palacio ducal y en la reconstrucción de la iglesia. Federigo solía llamarle «mio dilettissimo architetto»[15]. Durante las guerras entre Urbino y Florencia desempeñó a la vez los cargos de ingeniero militar y embajador. Incluso después de ocupar el puesto de ingeniero oficial de Siena, fue reclamado a prestar sus servicios en otras ciudades. Los aragoneses lo contrataron en Nápoles, siendo responsable en gran parte de la destruc-

---

[13] FILARETE (Antonio di Pietro Averlino), *Trattato d'architettura* (generalmente conocido como *Sforzinda*), códice magliabecchiano conservado en Florencia, trad. y ed. ingl. John R. Spencer, 2 vols. (New Haven y Londres, Yale University Press, 1965). Cf. Luigi FIRPO, «La Città ideale del Filarete», en *Studi in memoria di Gioele Solari* (Turín, 1954), pp. 11-59; John R. SPENCER, «Filarete and Central Plan Architecture», *Journal of the Society of Architectural Historians*, vol. 17, n.º 3 (1958), pp. 10-18; H. SAALMAN, «Early Renaissance Architectural Theory and Practice in Antonio Filarete's Trattato di Architettura», *Art Bulletin*, 16 (1959), 89-106; Robert KLEIN, «L'Urbanisme utopique de Filarete à Valentin Andreae» en *Les Utopies à la Renaissance* (Bruselas y París, 1963), pp. 209-230; Peter TIGLER, *Die Architecturtheorie des Filarete* (Berlín, 1963).

[14] Francesco DI GIORGIO MARTINI, *Trattati di Architettura, Ingegneria e Arte Militare*, ed. Corrado Maltese, transcripción de Livia Maltese Degrassi, 2 vols. (Milán, 1967). Cf. Allen STUART WELLER, *Francesco di Giorgio, 1439-1501* (Chicago, 1943); Roberto PAPINI, *Francesco di Giorgio architetto*, 2 vols. (Florencia, 1946); Selwyn J. C. BRINTON, *Francesco di Giorgio Martini of Siena, Painter, Sculptor, Engineer, Civil and Military Architect (1439-1502)*, 2 vols. (Londres, 1934-1935).

[15] WELLER, *Francesco di Giorgio*, apénd., p. 349, doc. 35, Federigo da Montefeltro a la Signoria de Siena, 26 jul. 1480.

ción de la guarnición francesa estacionada allí en 1495. Tuvo la oportunidad de trabajar en los medios más variados de la ciencia y algunas veces se le ha llamado con el nombre de Leonardo el Sienés. En una carta de agradecimiento por sus consejos para los planos de la catedral de Milán, se puede leer: «Si no hemos podido recompensarlo como se merecía por la excelencia de su probado genio, sabemos que lo llevará con buen ánimo porque la Virgen Inmaculada le remunerará todavía mejor»[16].

Como buen ingeniero con los pies en la tierra, Francesco di Giorgio escribió obras teóricas que tenían que ver directamente con su práctica profesional –no coqueteó con conceptualizaciones arquitectónicas abstraídas de reglas y métodos de construcciones reales–. Los tratados respondían a su ambición de superar a Vitruvio y a la necesidad de resolver urgentes problemas técnicos de fortificación para sus patrocinadores. Alberti y Filarete se ciñieron en gran parte a la arquitectura civil, mientras que Francesco se movió con igual facilidad tanto en el ámbito militar como en el civil. Como buen seguidor de Vitruvio, estableció el predominio de lo antiguo en todos los campos, si bien nunca aceptó la teoría sin verificarla con el estudio de su aplicación concreta en los monumentos romanos que habían sobrevivido. Los historiadores de la arquitectura consideran su obra más concreta, aunque menos orgánica, que la de Alberti. Se ha intentado hacer una distinción entre el espíritu de Filarete, que en su *Sforzinda* aparece fundamentalmente como servidor del sistema cortesano, por ambiciosos que fueran sus proyectos, por una parte, y el tono dominante en los escritos de Francesco di Giorgio, cuyos vuelos de fantasía utópica se tienen como la negación del monopolio de *principi e potenti* y la encarnación de los valores de una auténtica clase artesana, celosa de su libertad y consciente de su recién descubierta dignidad social, por otra parte. Es éste un contraste que se suele exagerar un poco, pues, aunque sin dejar justipreciar sus talentos, Francesco buscó la protección de los príncipes para llevar a buen término sus planes –buscaba a los que trataban de vivir honorablemente y libres de las preocupaciones mundanas–. Así hizo el trazado de edificios públicos que pudieran convertirse en fortalezas en cualquier eventualidad, sobre todo cuando se hiciera preciso resistir a la «volubilitá e furie de popoli»[17].

Puede parecer que se está forzando la idea de utopía más allá de los límites tolerables al incluir en ella estos tratados ilustrados de planificación urbana y arquitectónica en general, considerando que iban destinados sobre todo a cumplir objetivos de orden pragmático y a familiarizar a los mecenas, esos tiranos dilettantes de las ciudades-estados italianos o gobernadores de las repúblicas, con las virtuosidades del arquitecto y demás principios del bien hacer. La inclusión de Alberti y sus sucesores en el recinto de la utopía requiere tal vez alguna justificación. Alberti, que

---

[16] *Ibid.*, ap., pp. 373-374, doc. 85, el duque Gian Galeazzo al sienés Balía, 8 jul. 1490.

[17] Francesco di Giorgio Martini, *Trattato di architettura civile e militare*, ed. Carlo Promis (Turin, 1841), p. 53, libro II, 8, y p. 62, libro II, 10.

suministraba un apoyo doctrinal a la reestructuración de Roma por el papa Nicolás, consciente de que la arquitectura hablaba con significaciones religiosas, no fue un simple planificador de organismos urbanos que satisficieran de inmediato las necesidades cotidianas de los hombres. Fue un filósofo que revistió los objetos de un significado moral y religioso sin por ello abandonar su interés por la utilidad práctica. La ciudad ideal de Alberti era el único lugar donde pudiera el hombre realizarse plenamente mediante el ejercicio de su *virtù*. Dotar a esta ciudad de la estructura más perfecta posible formaba parte del ideal, porque los hombres estaban constantemente sujetos a su influjo. La necesidad de un cobijo y la utilidad de unos muros protectores eran sin duda cuestiones elementales, pero Alberti poseía una visión más amplia; planeó una ciudad cuyos habitantes fueran capaces de entenderse mutuamente en la tarea de crear una vida superior.

El papel del arquitecto era de suma trascendencia: el éxito definitivo de la empresa y la longevidad de la ciudad podían depender más de su destreza que del poder del gobierno y de las fortunas de los capitanes militares. El arquitecto que lograra descubrir las razones profundas del alma poseería la clave para unir a todos los ciudadanos en un todo armónico, independientemente de la condición particular de los mismos. Como la edificación implicaba a todos los ciudadanos de una u otra manera, esta obra común sería el instrumento ideal para mantenerlos unidos. Francesco di Giorgio escribió que una aglomeración de casas amuralladas sólo podía recibir el nombre de ciudad siempre y cuando sus habitantes hubieran formado una unión que les permitiera pasar el resto de su vida de manera más confortable[18]. Filarete intentó no sólo construir unas estructuras bellas, útiles y duraderas, sino reinstituir una perfección que se había perdido. Los tratados de arquitectura son utópios en cuanto que sus autores han descubierto los medios para crear el vinculo de simpatía entre los habitantes necesario para construir una ciudad *felice*. Los ciudadanos ganarían en dignidad y honorabilidad si vivieran según los designios perfectos del arquitecto. Alberti hace frecuentes referencias a la república de Platón como modelo ideal y a otros regímenes igualmente famosos como el de los pancayanos de Euemero. Como se ve, no existía una clara línea de demarcación entre lo real y lo imaginario.

El ideal de Alberti estribaba en una armonía entre la *commoditas* y la *voluptas*, o entre la función y la belleza. Platón no habría dado mucha importancia a la *commoditas*. Pero, a pesar de su empeño por la *commoditas*, en Alberti predominan frecuentemente consideraciones de índole abstracta e ideal, como la teoría de los números de Pitágoras, que es una cierta visión del cosmos. La imagen de la ciudad adopta una cualidad hierática. La ciudad reflejaba el alma del hombre justo, al menos en sus respectivas subdivisiones, de manera que sobresaliera por encima de todo la verdadera armonía de las partes desiguales. Esta cualidad trascendental

[18] *Ibid.*, p. 71; cf. también Maltese ed., II, 360.

estaba prácticamente ausente de la república de Moro fundada principalmente en el sentido común, aunque no era del todo ajena a su más profundo sentir religioso. Contrariamente a la obsesión de Platón por la unidad absoluta, a Alberti le interesa sobre todo la variedad, la multiplicidad y la complejidad. Su defensa de las calles con curvas es en este sentido reveladora: «Os pido que consideréis lo mucho más agradable que resulta la visión de conjunto si a cada poco os encontráis con nuevas formas de edificación»[19]. En lugar de la constancia platónica, el ojo empieza a buscar la novedad y el esparcimiento continuos como parte esencial del ideal. Para Alberti «la ciudad» tiene dos significados: el de agrupación de casas según un cierto patrón y el de lugar de encuentro de los hombres. Platón describió la arquitectura de los atlantes y de sus contemporáneos los atenienses, aunque los edificios y el trazado de la ciudad apenas si tenían importancia a la hora de modelar el carácter de los habitantes.

Independientemente de sus preferencias políticas, Alberti, Filarete y Francesco tienen en común el redescubrimiento del plano urbano radial, forma ésta que tiene sus raíces, sagradas y profanas, en la imaginación humana y en el desarrollo de la concepción de la *misura*, heredada de Vitruvio. Todos ellos aceptaron la estratificación de clases existente en el municipio italiano, que, con un poco de esfuerzo cosmético, podría verse como réplica de la jerarquía platónica de la república perfecta. Y todos ellos mostraron la misma preocupación por la defensa militar y la sobrevivencia política, manifestada no sólo en las fortificaciones de la ciudad, sino también en el emplazamiento estratégico del palacio ducal o de la señoría de la república, puntos que corrían un constante peligro de ataque por parte tanto de los enemigos externos como internos. Habían apostado por un ideal aristocrático de la vida al que repugnaba lo mismo la agitación callejera que un régimen arbitrario. Su gran pasión consistía en crear una ciudad que no variara en cuanto a su estructura social, una ciudad cuya belleza sirviera para poner de relieve su perdurabilidad ya que sus habitantes estarían impulsados por consideraciones estéticas que la conservarían sin modificaciones. Lo suyo fue la apoteosis de la utopía estática: habiéndose vaciado la perfección en moldes de piedra, era menester mantenerla intacta.

El ideal de Platón –y el de la mayoría de las utopías hasta mediados del siglo XVIII– estaba en conseguir unas instituciones inmutables, una sociedad sin cambios, aunque él sabía que esto era algo irrealizable en definitiva. Alberti y sus seguidores planificaron estructuras acordes con este tipo de sociedad. En cierto sentido, lo que Platón intentara conseguir con personas eugenésicamente seleccionadas y con determinadas leyes, Alberti esperó realizarlo mediante la piedra. El plano de la ciudad renacentista, centralizada y armónica, con distintos tipos de edificaciones para las

[19] Citado por Pierre LAVEDAN, *Histoire de l'urbanisme: Renaissance et Temps modernes*, 2.ª ed. (París, H. Laurens, 1959), p. 11.

residencias de las diferentes clases y para sus respectivas ocupaciones, era el marco ideal en el que, por la naturaleza del mismo, quedaba asegurada la estabilidad. Como lo destinado a durar tenía que ser bello, era misión del arquitecto-creador modelar formas dignas de durar. Se deseaba que no hubiera cambios, o los menos posible. La ciudad no podía sobrevivir mucho tiempo sin la debida obediencia a la autoridad competente, que para Alberti era en teoría una autoridad natural, como la que ejerce un padre sobre su hijo, un capitán sobre los marineros, o un doctor sobre el paciente. Todas estas formas de autoridad limitaban la libertad en nombre de un bien superior. Siguiendo de cerca los pasos de Platón, Alberti no estaba dispuesto a abrir las compuertas de la innovación: si las leyes estaban ahí para ser observadas, sólo muy raramente podían sufrir alteraciones. En las primeras páginas del libro III del *De Iciarchia*, escrito hacia 1469, da el siguiente consejo: «Como se suele decir, es mejor conservar un orden antiguo, aun cuando no carezca de alguna que otra falta, que alterarlo con nuevas normas»[20]. Alberti no veía ninguna virtud en la multiplicación de las leyes: los malvados no podían ser frenados por ellas, mientras que los buenos, por su parte, podían pasar perfectamente sin ellas.

La ciudad ideal renacentista está destinada a durar, si no eternamente –pues la concepción dominante de las vicisitudes cíclicas de la historia militaba contra cualquier pretensión de esta suerte–, sí al menos el tiempo que habían resistido los grandes monumentos de los antiguos, algunos de los cuales habían quedado inmunes durante muchas centurias ante los destrozos del tiempo. De entrada, la misma idea de utopía queda excluída si se acepta la mutabilidad de todas las cosas. Ante un declinar seguro, ¿qué valor podría tener una utopía «estable»? La contestación a esta pregunta puede servir para distinguir certeramente entre la utopía renacentista, por un lado, y lo que serían las visiones cristianas milenaristas y pansóficas del siglo XVII, lo mismo que las utopías seculares, dinámicas y progresivas que dominarían el pensamiento occidental desde finales del XVIII en adelante, por el otro. Para los teóricos del Renacimiento no se podía alterar el ciclo preestablecido, pero, una vez que se había llegado a la cumbre, quedaba la posibilidad de frenar la decadencia. Las buenas instituciones de Jean Bodin, las buenas artes del príncipe de Maquiavelo y la destreza de los utópicos renacentistas italianos iban todas en la misma dirección.

SFORZINDA

Las utopías italianas, tanto las filosóficas como las arquitectónicas, tienden a ser discursivas, y muy pocas de entre ellas ofrecen las sofisticadas invenciones literarias tipo la novela helenística o la *Utopía* de Moro.

---

[20] ALBERTI, *De Iciarchia*, en *Opere volgari*, ed. Anicio Bonucci, III (Florencia, 1845), 116.

La *Sforzinda* de Filarete -aparecida en la década de 1460-, que posee una envoltura de fabulación elaborada, es una rara excepción, y su fecha temprana hace que merezca una atención especial. La obra se abre con una conversación de sobremesa en la que el arquitecto arremete contra los detractores, de manera parecida a lo que hiciera posteriormente Hitlodeu en la corte del cardenal Morton en el primer libro de *Utopía*. La defensa de Filarete del estilo arquitectónico florentino en contraposición al lombardo se ve interrumpida con largas disgresiones sobre el descubrimiento del plano de una ciudad antigua trazado por un cierto Onitoan Nolivera (anagrama obvio de Antonio Averlino), sobre las cacerías y algunos problemas prácticos de edificación. La *Sforzinda* estaba destinada probablemente a ser leída en voz alta ante el mecenas de Filarete, Francesco Sforza de Milán, mientras éste cenaba; lo que podría explicar la introducción de los divertimentos. La idea de insertar en un tratado de arquitectura la descripción detallada de toda una ciudad edificada por el rey mítico Zogalia y su arquitecto, hecha en «el antiguo estilo», con excursus sobre el funcionamiento de sus escuelas, tribunales de justicia, burdeles y prisiones, no puede por menos de representar una innovación de primer orden. De este modo Filarete dio a su nueva obra la sanción de la antigüedad, por su manera habilidosa de reconciliar una ciudad ideal con una visión cíclica del mundo.

La historieta de Filarete sobre el descubrimiento de una obra antigua de arquitectura, aunque era un artificio literario bastante ingenioso, no era algo completamente nuevo, pues los modelos renacentistas de la ciudad ideal estaban sacados deliberadamente de la antigüedad, y las concepciones predominantes de los arquitectos-planificadores se apoyaban en las autoridades griegas y romanas -debidamente seleccionadas, enmendadas, reinterpretadas e inevitablemente distorsionadas-. El comunismo que propugna Platón para los guardianes de la república se solía pasar por alto en los planos arquitectónicos destinados a los príncipes absolutistas del Renacimiento, toda vez que se mantenía la rigidez del resto de su estructura clásica. El *podestà* italiano, que sustituía al filósofo-rey, era en varios respectos un alejarse de su prototipo platónico, si bien se apuntaba en cierto modo una ligera vinculación entre ambos. El arquitecto-utopista del Renacimiento no invocaba ante su mecenas el ideal de justicia de Platón, sino que sugería en su lugar la seductora imagen de la diosa alejandrina y romana de la fama para persuadir al gobernante que emprendiera proyectos de construcción a gran escala, «bellos, sin reparar en los gastos», cual broche de oro a sus vidas de gloria[21]. Como tantos otros, Filarete distaba mucho de disociar su invocación a la gloria de consideraciones utilitarias económicas y sociales: un programa gigantesco de edificaciones en el que participarían miles de trabajadores (102.000 obreros, sin contar a los capataces y a otros empleados adicionales necesarios en el momento de poner los cimientos) contribuiría poderosamente al bie-

[21] FILARETE, *Sforzinda*, I, 106, libro VIII, fol. 61v.

nestar general de los ciudadanos y ayudaría a domeñar sus pasiones excesivas[22]. También Platón había propuesto la construcción de grandiosos edificios públicos, aunque no con el exceso de lujo que había conducido a los monarcas atlántidas a su desastre definitivo; de cualquier manera, Platón no habría medido nunca su plano ideal ateniéndose a objetivos tan bajos como el mantener el pleno empleo entre el pueblo llano, cuya existencia le preocupó más bien poco. Sin embargo, sería erróneo destacar exclusivamente los fines utilitarios y políticos de los programas colosales. Así, Filarete se deja llevar por su imaginación al contemplar el enorme placer que experimentan los grandes arquitectos a la hora de construir. «Edificar es un placer voluptuoso, algo parecido a lo que siente un hombre enamorado. Quien lo ha experimentado sabe que hay tanto placer y deseo en el acto de construir que, por mucho que se ejercite, siempre se ansía más»[23].

De manera ocasional una utopía nos deja ver el talante renacentista ante detalles menos importantes, como ocurre en *Sforzinda* cuando Filarete describe la velocidad increíble a la que se van a llevar las obras. En el libro IV de su tratado explica cómo un ejército de trabajadores acabaría una ciudad en diez días si lograra colocar treinta millones de ladrillos a buen ritmo. En ocho días quedaban construidas todas las calles radiales y cavados los canales. Sabido es que las catedrales medievales se terminaron de construir tras varios siglos de trabajo; en Sforzinda, en cambio, los palacios privados están listos en veinte días. Una vez acabada la fase propiamente edificatoria, se llama a los mejores artistas de Italia para que decoren la nueva ciudad. El *tempo* seguido en esta planificación habla por sí solo de la llegada de una nueva época, pese a una cierta fidelidad a los cánones antiguos.

En el tratado de Filarete desempeñan todavía un papel importante las supersticiones religiosas populares y la creencia en augurios y otros signos a la hora de determinar el momento propicio para el comienzo de las obras de la ciudad radial. *Sforzinda* está profusamente adornada de símbolos, predicciones y homilías morales sacadas de la tradición tanto pagana como cristiana. Está previsto que vasos llenos de grano, agua, vino, leche, aceite y miel se depositen en los cimientos de la primera edificación, junto con placas de mármol y bronce sobre las que aparecen escritos los nombres y hechos relevantes de los primeros responsables de la edificación de la ciudad y de otros hombres honorables. Al preguntarle su mecenas por qué se incorporan estos nombres a los edificios, el arquitecto contesta: «... como todo el mundo sabe, las cosas que tienen un principio tendrán también un fin. Cuando llegue el momento en cuestión, hallarán estas cosas y reconocerán nuestros nombres y nos recordarán gracias a ellos, al igual que nosotros nos acordamos de los arquitectos cuando hallamos algo notable entre las ruinas de un monumento. Nos senti-

---

22 *Ibid.*, p. 41, libro IV, fols. 23r y v, y p. 47, libro IV, fol. 27r.

23 *Ibid.*, p. 16, libro II, fol. 8r.

mos felices y contentos al encontrar una cosa que representa a la antigüedad y [ofrece] el nombre del que la hizo». En la tapadera del vaso de grano están dibujadas las tres parcas, de las que la primera está tejiendo, la segunda recibe el hilo y la tercera lo corta. Sobre el vaso se hallan inscritas solamente dos palabras, vida y muerte, pues no hay otra cosa en el mundo fuera del vivir y el morir. «Una ciudad perdura hasta el plazo que se le concede», explica un arquitecto. Se incluye el vaso de agua porque el agua «es un elemento que es en sí limpio, puro y claro y además es útil a todo el mundo. Si no viene otra materia a ensuciarla, siempre está clara y transparente. Del mismo modo, los habitantes de la ciudad deberían ser claros, limpios y útiles a los demás. Así como el agua se mancha y enturbia con materias sucias u otras cosas inadecuadas, de igual manera los hombres del territorio se echan a perder y se enturbian con las malas prácticas»[24]. Sobre la cúpula de la catedral, justo encima del ábside donde está situado el altar mayor, se perciben las figuras en mosaico de Cristo y de Nuestra Señora sentados para presidir el Juicio Final en medio de rayos de oro recortándose sobre un fondo azul[25].

LA CIUDAD DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS

En los primeros estudios griegos del régimen ciudadano, los planos de la estructura física de la ciudad aparecían íntimamente relacionados con la teoría política, en la que casi siempre se mostraba un vivo interés por la consecución del ideal. En la antigua Grecia, la forma de la ciudad era tema de especulación política y moral porque se le atribuían los mismos efectos en la conducta de los ciudadanos que a la música y poesía de calidad. Tanto las impresiones visuales como las auditivas penetraban hasta la médula del alma. A veces la forma básica de la ciudad tenía una significación astrológica, aunque el fin supremo al que todo lo demás estaba subordinado seguía siendo la unidad, y el modelo radial parecía el más adecuado a este fin.

En la Italia del siglo XV, el nexo entre el pensamiento político y el trazado de la ciudad quedaba afianzado por lo mucho que dependían los escritores renacentistas de los ejemplos aducidos por los textos de los teóricos antiguos, toda vez que los arquitectos de la ciudad ideal, aunque de por sí no fueran muy buenos filósofos, eran empero cortesanos imbuidos de las modas intelectuales del momento. A la manera de los filósofos griegos y romanos, también ellos creían que un entorno físico armónico podía ser un molde perfecto para hacer más tratable a la humanidad pervertida, la cual quedaría así reconciliada en sus partes más contrarias. En la concepción albertiana de la ciudad perfecta, la belleza constituía un valor supremo por derecho propio, aunque también poseía una función educativa a la hora de reformar el carácter moral de cada uno de los ciu-

---

24 *Ibid.*, p. 45, libro IV, fol. 25v.
25 *Ibid.*, p. 111, libro IX, fol. 65r.

dadanos. El artista, sobre todo el arquitecto, podía encerrar el ideal en un *disegno* de la realidad. El arquitecto-planificador era como el sumo sacerdote del ideal, y no un mero artesano-constructor, de modo que la creación de su modelo presentaba unos ecos claramente platónicos: se trataba en efecto de un *paradigma*. Bajo el influjo de esta nueva estética renacentista, los arquitectos-filósofos dieron la espalda a los cúmulos informes y azarosos de la ciudad medieval, crecida en profundidad con la acumulación de desperdicios y en extensión con la difusión del comercio, para abrazar un ideal de ciudad-estado *a la antigua*, en el que una de las formas geométricas fundamentales arraigadas en la conciencia del hombre recibía su suprema expresión -nos referimos al círculo místico-. Que la forma radial está entre las estructuras más antiguas en la organización de los aglomerados humanos es algo más que probado por los recientes hallazgos de la época neolítica en la región rusa de Kiev y por panorámicas áreas de otros centros también muy antiguos.

Al resucitar la ciudad radial de la antigüedad, los arquitectos renacentistas le atribuyeron, de manera consciente o inconsciente, virtudes y símbolos de índole mágica y religiosa que habían jugado en otro tiempo un papel trascendental en la fundación de las ciudades antiguas. Para los humanistas del Renacimiento, sensibles a la retórica cabalística y neoplatónica, la circularidad poseía una significación hermética. Si al hombre le preocupaba realmente el construirse una morada terrenal perfecta, entonces el círculo aparecía como la forma más apropiada a su naturaleza superior y cuasi divina. La ciudad ideal, como reflejo exacto de la esfera celeste, es una analogía más que obvia, y la recurrencia de los doce radios en la ciudad, recordando a los doce signos del zodíaco y a los doce apóstoles, posee implicaciones tanto astronómicas y astrológicas como religiosas. La idea de la necesaria correspondencia entre las formas de los mundos superior e inferior fue defendida por los pensadores cristianos desde la antigüedad hasta bien entrado el siglo XVIII, uno de cuyos últimos exponentes sería el mismísimo Isaac Newton.

Por otra parte, abundan las fuentes literarias del modelo de la ciudad radial heredado de la antigüedad. En la *Política* de Aristóteles aparece una discusión crítica del plano ideal de Hipodamo, una ciudad compuesta de tres clases, artesanos, campesinos y soldados, con su territorio dividido en tres categorías: sagrado, público y privado. La diatriba de Aristóteles está en el mismo plano que su crítica del sistema comunitario de Platón; es la voz de la sobriedad ante un ideal absolutista que se desecha como poco claro y menos práctico todavía. Aristóteles recurre incluso al argumento *ad hominem*, mofándose de Hipodamo por llevar el pelo excesivamente largo, por sus lujosos adornos personales y por tratar de atraer la atención de la gente con sus vestidos y modales un tanto excéntricos[26]. Salvo para los arquitectos renacentistas, Hipodamo evocaba otra

---

[26] ARISTÓTELES, *Política*, trad. Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos (Madrid, 1951), II, 8 pp. 46 y ss.

imagen –había sido el maestro de los arquitectos y el fundador de las ciudades circulares–. Se supone que hacia el 445 a. C. construyó Pireo y que luego residió durante algún tiempo en Sicilia o en Italia del Sur, donde recibió el encargo de construir Thurioli, ciudad que los hombres del Renacimiento encontraron descrita en la *Biblioteca de la Historia* de Diodoro Sículo. Se debió hablar de la ciudad radial en tiempos de Aristófanes con relación a las empresas coloniales del siglo V a. C. y al establecimiento de nuevos asentamientos –como testimonia el pasaje de *Las aves* donde se ridiculiza una ciudad que se va a edificar en las nubes, con un trazado vial en forma estrellada–. Podemos remontarnos hasta la cultura india y persa y encontrar paralelismos o remotos orígenes de la ciudad circular, con su templo en el centro. Algunas de estas experiencias asiáticas primitivas en la planificación de ciudades fueron recogidas por los historiógrafos de Alejandro, así como por Diodoro y Estrabón, y ahí quedaron sus relatos hasta que fueron posteriormente leídos con atención por los arquitectos renacentistas. La arquitectura que se nos muestra en la *República* de Platón tiene mucho que ver con las concepciones de Hipodamo: es claramente monocéntrica, con la totalidad de los edificios públicos concentrados en una sola zona. En *Las leyes* está explícita la identidad de todas las moradas, pues el objetivo de la uniformidad estructural consiste en hacer que todo lo de la ciudad aparezca como parte de la misma unidad residencial. En el *Timeo* y el *Critias* la ciudad perdida de la Atlántida es circular. Los ecos de la ciudad platónica siguieron oyéndose todo a lo largo de la Edad Antigua, y muchos detalles de los planos de Platón tanto de su utopía como de su anti-utopía están reflejados en los escritos de los escritores renacentistas.

Pero, entre todas las fuentes, fue el tratado de Vitruvio, *De architectura*, el que más inspiración proporcionó a los planificadores del Renacimiento a causa de los principios abstractos que se enunciaban en el mismo y de las descripciones pormenorizadas de las ciudades antiguas que se ofrecían generosamente. Se dice que Vitruvio, oficial imperial ocupado en la reconstrucción de Roma, escribió su obra antes del 27 a. C., y que fue ésta uno de los primeros textos clásicos que se logró recuperar. Existen algunos manuscritos de la obra fechados en el período carolingio, y se puede afirmar que el recuerdo de Vitruvio no se perdió nunca completamente en la civilización europea. El *De architectura* fue uno de los primeros libros de arquitectura que pasaron por la imprenta (la edición príncipe se calcula que apareció en Roma en 1486), si bien ya había estado a la disposición de los arquitectos en numerosos manuscritos de los siglos XIV y XV.

En su dedicatoria elogiosa a Augusto, Vitruvio es el primero en hablar bien claro sobre las relaciones ideales entre mecenas y arquitecto. No le dio cuidado en decir en voz alta que Augusto y él estaban construyendo juntos un «memorial para las edades futuras», idea con la que comulgarían plenamente quince siglos después los arquitectos renacentis-

tas[27]. También ellos construyeron, aunque sin duda en menor escala, Romas eternas. Al parecer, la preferencia de Vitruvio por la forma radial le fue dictada principalmente por consideraciones de índole higiénica. Su objetivo era proteger las numerosas arterias de una ciudad contra las inclemencias del viento haciendo que las calles salieran de un solo y único centro. Junto al texto iba el plano de una ciudad en forma octogonal y radial, concebido así para evitar que penetraran en las calles bocanadas de aire que pudieran traer consigo alguna enfermedad[28]. Por lo visto, este romano archipragmático no fue plenamente consciente de los aspectos trascendentales de su plano; muy poco dado a la especulación y a la mística, su objeto se centraba en eliminar corrientes, no en reflejar cosas divinas. Su descripción de la ciudad de Halicarnaso, con su forma «como la curbatura de un teatro», edificada en el continente justo en frente de Cos por orden de Mausolo, rey de Caria (377-353 a. C.), proporcionó un ejemplo histórico concreto a los teóricos del Renacimiento[29].

Durante unos quince siglos tras la desaparición de Vitruvio, la ciudad radial dejó de jugar un papel primordial en la práctica. Los romanos no siempre siguieron sus consejos a la hora de fundar nuevas ciudades, prefiriendo la estructura cuadriculada de sus campamentos para ciudades como Nîmes, Arles, Turín y Padua. Probablemente se conservó mejor la imagen de la ciudad circular en plena Edad Media, con sus visiones de la Jerusalén celeste, así como en las iluminaciones manuscritas en que se plasmaba su contrapartida terrestre. Las ilustraciones para las dos ciudades de san Agustín, una ciudad celeste de ángeles y otra ciudad terrestre sumida en la guerra, daban a veces para la ciudad terrestre una forma circular. Para agradar a Frances Yates, queremos mencionar aquí el influjo de la ciudad mágica Adocentina, fundada por Hermes en Egipto. La descripción que de la misma aparece en *Picatrix*, obra árabe del siglo XII bastante conocida en el Renacimiento, no establece firmemente su circularidad, si bien el castillo central provisto de puentes en cada uno de los cuatro puntos cardinales, así como el templo del sol adyacente, los espíritus guardianes plantados alrededor de la ciudad y la presencia en su interior de un filósofo-gobernante, son elementos que reaparecen en muchas de las utopías posteriores. A pesar de sus antecedentes medievales, empero, el plano de ciudad circular-radial o en forma de estrella surgió como de sus cenizas en la Italia del siglo XV, para no decir que fue una verdadera innovación.

En la *Sforzinda*, de Filarete, la forma básica de la ciudad es la de una estrella, en cuyo centro se agrupan estructuras comunales de las que salen ocho calles hacia las puertas de la ciudad y ocho canales, alineados con columnas, hacia las torres del círculo exterior. En las intersecciones del

---

[27] VITRUVIO, *Los diez libros de arquitectura*, trad. Agustín Blánquez, Ed. Iberia (Barcelona, 1955), dedicatoria, p. 3.
[28] *Ibid.*, libro I, cap. 6, pp. 25-30.
[29] *Ibid.*, libro II, cap. 8, p. 52.

círculo interior con las calles se encuentran ocho plazas mayores, cada una de las cuales está presidida por una iglesia, y ocho plazas menores fuera de las mismas. Casi un siglo después, cuando Doni aceptó la forma estelar para su *mondo savio* utópico, fue llevada a extremos numéricamente obsesivos: cien puertas en la catedral situada en el centro del círculo, conducentes a cien avenidas, divididas a su vez en calles, y cada una dedicada a un comercio u ocupación diferente, con cien sacerdotes encargados de las cien avenidas y un *capo della terra* que era el más anciano de los sacerdotes. Está claro que a Doni le interesaba mucho menos la significación sacerdotal o mística de la ciudad radial que su simple utilidad: era imposible perderse en ella, pues, dondequiera que te encontraras, siempre podías volver al centro con suma facilidad para desde allí emprender el camino deseado. (Muchos países europeos construirían sus sistemas de ferrocarril según este principio.) Francesco di Giorgio incluyó en sus tratados toda suerte de diagramas de ciudades circulares asentadas sobre colinas con un castillo o una iglesia en lo alto. Al repasar estos trazados fantasiosos no podemos por menos de descubrir sus grandes parecidos con los paraísos montañosos de las religiones orientales y occidentales.

Lo mismo que la autoridad de Vitruvio había sido determinante en la preferencia renacentista por la ciudad radial, fue también al mismo Vitruvio al que invocaron los arquitectos-planificadores con relación a la doctrina de que las proporciones del cuerpo humano debían de servir de medida para todas las estructuras ideadas por el hombre. Tratando a Vitruvio como a un texto sagrado sobre las formas ideales, los teóricos renacentistas lo citaban con la misma unción con que un predicador cita al Evangelio y aplicaron sus teorías en todo punto, tanto con relación a partes de edificios concretos como a la ciudad en su totalidad. Así, Vitruvio había escrito en el libro I:

> La proporción lleva consigo una semblanza graciosa, que es el despliegue adecuado de los detalles dentro de su contexto. Esto se consigue cuando los detalles de la obra son de una altura adecuada a la anchura y de una anchura adecuada a la longitud de la misma; en una palabra, cuando todo tiene una correspondencia simétrica.
>
> La simetría es igualmente la armonía que resulta de los detalles de la obra misma, o la correspondencia de cada detalle concreto y separado con la forma del diseño como un todo. Así como en el cuerpo humano la cualidad simétrica de la euritmia proviene del codo, del pie, de la palma, de la pulgada y de otras partes pequeñas, así también ocurre en el edificio terminado[30].

La última frase fue de suma trascendencia para el concepto renacentista de *misura*, ley arquitectónica de la ciudad ideal y mandamiento supremo del humanismo. Erwin Panofsky halla sus raíces en los estoicos y en sus seguidores: Vitruvio, Cicerón, Luciano y Galeno. Alberti la con-

[30] *Ibid.*, libro I, cap. 2, p. 13.

vertiría tiempo después en la ley primordial de la naturaleza y en principio universal de la estética. Filarete, que le siguió fielmente en esto, escribió en el segundo folio de su tratado que el hombre había sido «fatto colla misura», y que el imitar sus formas era cosa a la vez natural y verdadera, pues la figura humana era geométricamente perfecta y poseía una armonía ideal en sus partes. «Como todos sabemos, el hombre fue creado por Dios; el cuerpo, el alma, el intelecto, la mente, todo en suma fue producido en la perfección por El. El cuerpo [estaba] organizado y medido y todos sus miembros estaban proporcionados según sus cualidades y su medida»[31]. Este sistema ideal de relaciones había de regir la forma básica de todas las grandes estructuras como las catedrales y el diseño de la ciudad propiamente dicha. En *Sforzinda* suministra Filarete una justificación histórica de la idea de *misura*, concepto éste que quedaría firmemente arraigado en los primeros actos de la civilización de la construcción. La primera necesidad del hombre tras su evicción del paraíso fue el pan; después sería la arquitectura.

La primera necesidad del hombre, después de la comida, fue la habitación; por eso puso todo su empeño en construir un lugar donde pudiera vivir. Y de esto surgirían después los edificios privados y públicos... Como el hombre se dio cuenta de que estaba hecho con las medidas antes mencionadas, decidió tomar de su propio cuerpo las medidas, los miembros, las proporciones, las cualidades, y adaptarlo todo a este método de edificar[32].

El problema estético central estribaba en descubrir las proporciones exactas de las partes que lograran un equilibrio y armonía perfectos. Las proporciones se podían buscar por distintas partes: los escritos de los antiguos, la teoría numerológica (a menudo con implicaciones místicas) y la observación. Pero fuera cual fuera la fuente, este canon dominó las concepciones estéticas adoptadas no sólo por Alberti, Filarete y Francesco di Giorgio, sino también por Lorenzo Ghiberti, Luca Pacioli, Leonardo da Vinci, Pomponius Gauricus y Alberto Durero.

Al igual que Filarete, Francesco di Giorgio aplicó a la ciudad, «organismo único e complesso», el precepto de Vitruvio de que las proporciones de una obra de arte deberían seguir a las del cuerpo: todas las partes de la ciudad tenían que corresponderse y estar proporcionadas con el cuerpo humano. Un manuscrito del tratado de Francesco, que encuentra en la biblioteca Real de Turín, describe antropomórficamente una ciudad fortificada, incluyendo dentro de su recinto circular una figura humana con los brazos y piernas extendidos. En el medio se encuentra una *piazza* dominada por un «tempio»; la cabeza es la ciudadela, y las cuatro torres se corresponden con las extremidades de los miembros[33]. En el margen

31 Filarete, *Sforzinda*, I, 6, libro I, fol. 2v.
32 *Ibid.*
33 Francesco di Giorgio, *Trattati*, ed. Maltese, I, lámina I, reprodución del MS Saluzz. 148, fol. 3, en la Biblioteca Reale, Turin.

de otro manuscrito, que se encuentra actualmente en la Biblioteca Laurentina de Florencia y donde se describen muchas ciudades radiales de forma octogonal, Francesco di Giorgio vuelve a dibujar cuerpos humanos encerrados en círculos para ilustrar la correspondencia entre el hombre y la ciudad[34]. Es posible que Leonardo consultara este códice. El libro III del tratado de Francesco di Giorgio, que plantea también el problema de la «economia generale» y el de los «perimetri della città», sigue al pie de la letra el precepto de Vitruvio en cuanto que establece analogías entre las partes de los tres órdenes de columnas y el cuerpo humano. En una columna jónica aparece el cuerpo desnudo de una mujer, con la cabeza como capitel y el resto del cuerpo formando el fuste de la columna. Así pues, la ciudad era un cuerpo humano; cada una de sus estructuras era humana, y toda columna de cualquier orden tenía igualmente proporciones humanas.

Pero la ciudad del hombre también presentaba, por supuesto, sus correspondencias con los cielos. Sería totalmente erróneo pretender que la ciudad ideal del Renacimiento fuera el fruto de una concepción exclusivamente secular, pues incluso cuando sus creadores estaban inmersos en detalles de índole técnica o en preparativos de guerra, nunca perdieron de vista la significación sagrada de su arte. Si bien es verdad que los planificadores renacentistas italianos distaron mucho de permanecer indiferentes a los problemas mundanos de la seguridad militar, del confort y de la higiene, lo cierto es que no adoptaron el sistema de la ciudad radial sólo por razones de defensa y salubridad. Siempre latieron en ellos sentimientos de cariz metafísico, hermético y religioso. Es cierto que nunca se pueden separar las consideraciones prácticas de las imágenes de orden ideal. Es más que posible que sólo aquellos dispuestos a sumergirse en la historia del inconsciente humano logren llegar al pleno significado, a esa profunda transformación de la *psique* de los europeos que se desprende de la marcada predilección por la ciudad radial y circular; forma, por cierto, que siguió siendo durante mucho tiempo una fantasía utópica de perfección urbana. Quizá el ejemplo más notorio de esto fueran los planos de L'Enfant de la ciudad de Washington, cuando América era todavía una utopía. Por respetar las formas simbólicas, los arquitectos-ingenieros sacrificaron más de una vez ventajas de orden militar. Quizá en el contexto de un plano de ciudad utópica del siglo XVIII, representara la forma circular a la pura razón cartesiana secularizada; pero, en el Renacimiento, la misma forma era el reflejo de la razón platónica divina.

Las ideas platónicas sobre lo perfecto fueron trasladadas a términos matemáticos. El zodíaco, con su división de los cielos en doce constelaciones, era una forma astronómica que podía reproducirse en una ciudad radial de forma hexagonal. Numerosas relaciones numéricas sagradas se

[34] MS ASHBURNHAM 361, fols. 1 y 5r, en la Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia. Cf. G. EIMER, *Die Stadtplannung im schwedischen Ostseerich. 1600-1715. Mit Beiträgen zur Geschichte der Idealstadt* (Estocolmo, 1961), p. 62.

hallaban implícitas en sus ejes y puertas, así como en la altura y anchura de sus muros. Aunque se trataba de una unidad discreta, perfecta y completa, la ciudad ideal no estaba aislada ni era independiente de la configuración general del universo. Estaba a mitad de camino entre el orden cósmico de la naturaleza y, en la otra punta de la escala, el hombre corpóreo. Relacionada con ambas realidades, la ciudad las reflejaba en su propia estructura, en la que se buscan las proporciones divinas y las humanas. Estos dos polos análogos de la ciudad, el cuerpo humano y los cielos, no parecieron incongruentes a una sociedad intelectual que podía asimilar a diferentes niveles múltiples interpretaciones del mismo texto escriturístico.

Fueron muy diversos los elementos que confluyeron en la ciudad ideal de los arquitectos-filósofos del Renacimiento. La preferencia por la forma simbólica de la ciudad radial, con sus raíces en la misma prehistoria, se afianzó con el prestigio de la antigüedad griega rediviva y del canon de Vitruvio. Un sinnúmero de significaciones cristianas quedaron ligadas a la ciudad, santificada por la posición central de la iglesia y el número simbólico de sus puertas. Los objetivos militares quedaban cubiertos mediante los batallones situados en el extremo de cada una de las avenidas, correspondientes a las puntas del octágono o hexágono ideales en forma de estrella. Con la designación de departamentos especiales para las diferentes ocupaciones, quedaban satisfechos los requisitos de índole civil, higiénica y estética. Cumpliendo así una multiplicidad de fines al mismo tiempo, el arquitecto daba expresión a la totalidad de las necesidades de su mecenas y de las suyas propias, de orden religioso, militar, estético, higiénico y económico. No hay pruebas de que los arquitectos establecieran una jerarquía entre estas necesidades; en este sentido, los intentos de los historiadores de la arquitectura marxistas por demostrar la primacía de las consideraciones económicas sobre todas las demás no han resultado muy convincentes.

Tras la terminación de la ciudad de Sforzinda, un visitante de extracción noble, al que se ha identificado como Ludovico Gonzaga, marqués de Mantua, tuvo una experiencia estética tan conmovedora como un renacer religioso. «Mi señor –dijo al príncipe–, creo ver de nuevo los nobles edificios que poblaran otrora a Roma y los que hemos leído que se alzaban en Egipto. Me parece como si hubiera vuelto a nacer al contemplar *(rinascere a vedere)* estos nobles edificios. Por lo que a mí respecta, los encuentro sumamente bellos»[35]. El arquitecto había convencido de tal manera a su mecenas de la superioridad de lo antiguo sobre lo moderno (que en su léxico significaba lo gótico, corrupción del modo natural antiguo) que el príncipe prometió no volver a elogiar formas que fueran distintas[36] –aunque, a decir verdad, habría que mirar con lupa, y tampoco serviría de nada, para reconocer en los dibujos de Filarete algo que se asemeje

[35] Filarete, *Sforzinda*, I. 175, libro XIII, fol. 100r.
[36] *Ibid.*, p. 222, libro XVI, fol. 128v.

remotamente a lo que normalmente entendemos por arquitectura romana

En las utopías arquitectónicas del Renacimiento, las relaciones sociales quedaban ennoblecidas situándolas en un marco más bello y más perfecto. Se trataba de expresar en concreto en las ciudades planeadas por genios de la arquitectura una concepción de la vida que los humanistas italianos, empezando por Leonardo Bruni, habían previamente expresado en palabras. La ciudad ideal de Alberti reflejaba el orden natural, que después trascendía mediante la imagen de una república platónica adaptada y transformada. El orden mundano estaba destinado a perdurar para legitimar una estructura social cuyas divisiones de clases quedarían perpetuadas en la piedra, a la vez que la esperanza de la eternidad dotaba a los edificios de una dimensión ultramundana. Existía una conciencia muy viva de la mutabilidad de todas las cosas y de la tendencia a la corrupción de todas las obras de aquí abajo; y, sin embargo, y de manera paradójica, al arquitecto-filósofo le preocupa profundamente el perfecto trazado de cada edificio y el complejo orgánico de la ciudad entera de manera que, en la medida de lo posible, resultara inmune al cambio. Entre el arquitecto y el príncipe se erigía la figura platónica del filósofo-rey, creador de la ciudad ideal. En la *Sforzinda* de Filarete, el príncipe aparece como el elemento seminal, y el arquitecto como la madre que lleva dentro a la criatura, la nutre y la da a luz. Este duumvirato tenía bastantes modelos antiguos que imitar, entre los que destacaban los de Platón y Dionisio, Dinócrates y Alejandro, Aristóteles y Alejandro, y sobre todo, el de Vitruvio y Augusto[37].

Con el ejemplo de estas relaciones, los autores de los tratados de arquitectura pretendían instruir a sus mecenas y a otros arquitectos en el arte de construir. En ningún momento pensaron edificar una sociedad ideal *de novo*. Los arquitectos renacentistas no fueron rebeldes, sino miembros respetados de los regímenes de las ciudades-estado donde trabajaban, fueran éstos republicanos, aristocráticos o tiránicos. Aunque quedaran en evidencia sus inclinaciones personales las más de las veces, no eran hombres dados a impugnar los poderes políticos para los que trazaban planos. Su intención era la de suministrar cobijo a los habitantes de la ciudad sin perturbar el orden existente, a la vez que ideaban bellos palacios que prolongaran la vida de sus instituciones. Una ciudad más ordenada y más bella robustecería el gobierno interior y aparecería más invulnerable a los enemigos de fuera, de modo que pudiera sobrevivir hasta la llegada del reino, o por lo menos todos los siglos que habían resistido los antiguos edificios romanos.

LA CIUDAD SITIADA

Las utopías del Renacimiento italiano, las arquitectónicas y las filosóficas, fueron casi invariablemente de corte aristocrático. Mientras que, de

[37] VITRUVIO, *Los diez libros...*, introducción, pp. 33-35.

un lado, la ciudad ideal era regida por un solo príncipe, del otro, era una élite noble la que daba el tono de la vida en general y la que era la principal beneficiaria de los proyectos arquitectónicos. Existía un gran abismo entre la gente bien y los plebeyos. En el Renacimiento se produjeron intentos utópicos para resolver las tensiones, en el plano físico y espiritual, entre las clases virtualmente hostiles, forzando la aparición de una tranquila armonía de superficie. Si quitamos el aura platónica que rodeó a la mayoría de las utopías italianas de los siglos XV y XVI, nos encontramos con ciudades devoradas por las guerras y otros conflictos internos que acabarán sin duda restando lustre a la visión ideal inicial. Las guerras con el exterior y los conflictos de clase endémicos, existentes en el mundo real, no podían por menos de reflejarse en los óptimos regímenes ideados. La ciudad radial de los arquitectos renacentistas queda así envuelta en una atmósfera de sospechas. En estas ciudades ideales sitiadas, la planificación iba dirigida ante todo a la retención del poder en manos de la élite aristocrática lo mismo que a hacer resaltar los aspectos bellos y útiles. Su interés por los misterios numerológicos y las correspondencias con configuraciones celestes y con las proporciones del cuerpo humano no les impidió a los arquitectos mostrarse también ingenieros sumamente hábiles.

Con algunas raras excepciones, como Doni y Agostini, la utopía renacentista fue esencialmente cortesana y respondió a necesidades aristocráticas. Pero el desprecio olímpico de Platón por los hombres de tropa y por su vida y conducta cotidianas, dio paso en el Renacimiento a la persuasión de que el pueblo llano era una amenaza potencial política y sanitaria, y que el ignorarlo era de por sí antiutópico. Los arquitectos-planificadores sabían perfectamente que todos los habitantes de la ciudad estaban condenados a sufrir un mismo destino, sobre todo en caso de epidemia de peste. La famosa peste negra y otras plagas por el estilo estaban ahí para recordar que ni siquiera una utopía aristocrática podía ignorar a los plebeyos si le interesaba sobrevivir. (Leonardo presentó a Ludovico Sforza su gran proyecto de reorganización de Milán después de que la peste de 1484-5 se cobrara 50.000 vidas humanas.) Los arquitectos estaban obligados a enfrentarse con problemas de primer orden relativos a la conservación de lugares salubres, al desagüe, a la higiene pública, a un sistema racional y ordenado de comunicaciones y al alojamiento de las clases bajas lo mismo que de los *nobili*.

Tanto los tratados de arquitectura como los de filosofía suelen empezar haciendo una descripción detallada del mejor emplazamiento posible para sus ciudades. (Incluso observadores avezados y realistas como Claudio Tolomei, Ludovico Guicciardini y Giovannio Botero trataron seriamente el problema de la situación ideal de las ciudades.) Como en las visiones clásicas de las islas de los bienaventurados, en la *città felice* de Patrizzi resulta un elemento esencial para el bienestar general el que haya un clima templado. Se trata de evitar el calor y el frío excesivos y, en este sentido, acude a los buenos servicios de un arquitecto que, además, conoce bien la dirección de los vientos. La libre circulación del aire es uno de

los principales requisitos, de manera que, si se escoge bien el emplazamiento de la *città felice*, sus habitantes no tendrán necesidad de doctores, cirujanos y barberos. Parte de la ciudad de Patrizzi está construida sobre un «colle rilevato» tanto por razones climatológicas y de fortificación como para gozar a la vez de una vista agradable.

Alberti había sido consciente de las opiniones contradictorias entre los arquitectos-filósofos acerca del lugar ideal para la ciudad. Algunos escogían un clima extremo y un entorno natural inaccesible para estar mejor resguardados de las fuerzas enemigas; otros preferían terrenos fértiles con varias cosechas al año y de fácil acceso. Para Filarete, por ejemplo, el lugar óptimo era un valle saludable rodeado de montañas. En general, Alberti parece estar a favor de un ambiente agradable y de un suelo rico, aunque apoyara a Platón en dar prioridad a la estructura interna de la sociedad, dejando a los habitantes apañárselas por su cuenta para acomodarse al medio ambiente; aunque, por supuesto, contó con la existencia de un entorno que propiciara la fundación de una ciudad óptima, pues ni él ni Platón creían que fuera buena una sociedad cuyos miembros tuvieran que gastar sus energías luchando por subsistir. En el compendio de Alberti de las observaciones que hace Platón en su *República*, éstas aparecen interpretadas en el sentido de favorecer una ciudad idealmente situada, dotada de todas las ventajas naturales imaginables[38].

A la hora de elaborar los proyectos de sus ciudades ideales, los arquitectos utópicos tomaron como puntos de partida los marcos sociales heredados de tiempos pasados. Se conservaban las agrupaciones medievales de artesanos por gremios, toda vez que se alejaban de las residencias nobles los barrios y tiendas de los obreros. Al comienzo del cuarto libro de su *De re aedificatoria*, Alberti divide la ciudad en diferentes órdenes sociales de acuerdo con los «sabios fundadores de las antiguas repúblicas»[39], Teseo, Solón, Rómulo, los pancayanos de Euemero, Hipodamo y los indios que describe Diodoro Sículo –todos ellos eminentes antepasados utópicos–. Alberti prefiere identificar primero a los hombres de ingenio para encomendarles el cuidado de la ciudad y el poder de hacer de moderadores en todas las disputas. Después de ellos vendrían los que crearan riqueza ya con la agricultura ya con el comercio. «Todos los demás órdenes de hombres deberían en buena razón obedecer y secundar a éstos como a jefes legítimos»[40]. Por su parte, la arquitectura estaba destinada a reflejar el orden social. «Ahora bien, si se puede concluir de esto algo útil para nuestro propósito, ello es sin duda que, de las diferentes clases de edificios, una clase pertenece al ente público, otra a los ciudadanos principales y otra al pueblo en general»[41].

---

[38] Leon Baptista ALBERTI, *Los diez libros de arquitectura*, trad. de Francisco Lozano, (Madrid, imp. de Alfonso Gómez, 1582), libro IV, cap. 2, pp. 98-99. [Hay edición facsimil moderna: Valencia, Ed. Albatros, 1977].

[39] *Ibid.*, libro IV, cap. I. p. 95.

[40] *Ibid.*, libro IV, cap. I, pp. 96-97.

[41] *Ibid.*

En definitiva, la distinción principal quedaba situada entre los ciudadanos principales y el pueblo llano, y los planos de las viviendas se hacían teniendo esto muy en cuenta. En todo lugar había que respetar esa distancia razonable entre lo noble y lo innoble, entre lo maduro y lo infantil. Las casas de los nobles y de los magistrados debían estar situadas lejos del populacho, de por sí excesivamente ruidoso, de manera que los nobles pudieran reposar en toda tranquilidad justo en las afueras de la ciudad. El segundo capítulo del libro V del tratado de Alberti sobre arquitectura insiste en la necesaria distancia del aposento del señor respecto a sus hijos y doncellas, que solían estar constantemente de cháchara. También se debía mantener alejada la «suciedad de los criados»[42]. Los conventos de monjas y los monasterios estarían situados a mitad de camino entre el centro de la ciudad y la periferia –no demasiado lejos para que no fueran asaltados por los ladrones ni tampoco demasiado cerca para no ser perturbados por el tráfico urbano–. También Filarete había ofrecido en su *Sforzinda* casas modelo para «cada clase de personas», utilizando proporciones dóricas para los nobles, corintias para los mercaderes y jónicas para los artesanos, con dimensiones que iban de los 200 por 100 *braccia* para los primeros hasta los 30 por 50 para los últimos, proporciones no muy exageradas. Además, Francesco di Giorgio diseñó cuatro tipos de habitación para los órdenes más bajos de los habitantes de la ciudad, los campesinos *(villani)*, los artesanos *(artefici)*, los intelectuales *(studenti)* y los mercaderes *(mercanti)*, así como residencias aparte para los *nobili*[43].

Pese a toda esta ordenación racional, la ciudad ideal siguió siendo una utopía amenazada. Como era imposible extirpar por completo las pasiones criminales, toda vez que la avaricia y el resentimiento alimentaban designios malévolos entre los enemigos interiores y exteriores, nuestros planificadores desplegaron todo su ingenio para inventar medios que minimizaran o reprimieran la rebelión contra la autoridad y protegieran la ciudad contra los ataques del exterior. Las instalaciones militares eran parte esencial de la utopía del Renacimiento. El arquitecto e ingeniero avezado que fuera Francesco di Giorgio colocó sabiamente el arsenal cerca de los palacios centrales para que estuviera constantemente a mano en ?caso de peligro, limitó el número de puertas de la señoría de modo que el populacho no pudiera dar el asalto por varios lados a la vez y construyó un sistema de escuchas muy sofisticado para uso del príncipe, adaptación moderna del famoso oído de Dionisio.

Aquilatando bien las diferentes necesidades de los distintos tipos de gobierno, Alberti entendió que el palacio de una república libre no podía ser igual que el de un usurpador reciente, quien debería echar mano a medidas de seguridad más elaboradas. Los muros almenados denunciaban la existencia de un tirano poco seguro de su entorno, preparado a

---

42 *Ibid.*, libro V, cap. 2, p. 124.

43 FILARETE, *Sforzinda*, I, 146-150, libro IX, fols. 84r-86r.

emprender acciones draconianas. Pero, a pesar del horror que tenía Alberti a toda suerte de tiranía y de sus preferencias por un régimen de autoridad de tipo paternal, la posibilidad de una guerra con el exterior o de un levantamiento sedicioso de los habitantes dentro de su propia ciudad ideal nunca estuvo ausente de su mente. Así, se dispuso un lugar adecuado para los arsenales y los graneros, a la vez que se construían muros especialmente espesos y baluartes al interior de la ciudad. La cámara de los senadores tenía muchos pórticos y antesalas de manera que los subordinados pudieran proteger fácilmente a los aristócratas ante posibles asaltos repentinos.

Filarete proyectó *Sforzinda* para un *podestà;* la unidad de la ciudad y la fusión de los sentimientos de los habitantes dependían de la persona de este último. En la ceremonia de inauguración de la flamente ciudad, esta cohesión estaba simbolizada por un tarro de miel para significar que la ciudad debía de parecerse a una colmena. Las asociaciones negativas que evocaría en nuestros días esta analogía no podían ocurrírsele a un arquitecto-filósofo del Renacimiento empeñado en la tarea de construir una sociedad ordenada y productiva.

Los animales que producen miel son industriosos, severos y justos. Desean tener y tienen a un señor y gobernador por encima de ellos, al que siguen al pie de la letra. Cada uno tiene su faena concreta y todos obedecen. Cuando su gobernador se hace tan viejo que ya no puede volar, le ayudan a moverse por justicia y por clemencia. Así también deberían ser los hombres de la ciudad. Deberían ser industriosos, cumplir sus obligaciones y hacer lo que les mandan los superiores. Deberían amar y obedecer a su señor, y cuando éste los necesitara, fuese por estar en guerra o por alguna otra necesidad, deberían ayudarle como si se tratara de un padre. El señor debería ser justo y severo cuando el caso así lo requiriese, y en todo tiempo clemente y dadivoso[44].

Siempre que el príncipe hacía su aparición, era invariablemente saludado con los gritos tumultuosos de «¡Viva, viva, il nostro Signiore!»[45].

Las escuelas para los hijos e hijas de los pobres, y otras instituciones caritativas, hacen que *Sforzinda* se parezca en algún momento a una utopía populista, si bien Filarete estuvo bien lejos de defender concepciones igualitarias. Aunque Dios había creado al hombre en la perfección, existían no obstante diferencias, a menudo atribuibles a constelaciones celestes y a influjos planetarios. «Como se ve, [algunos] tienen más intelecto que otros»[46]. La descripción que hace Filarete de la prisión expresa la actitud inmisericorde en vigor en la época hacia cualquier transgresor que presentara la mínima amenaza para la ciudad. Los castigos infligidos eran, según el uso de entonces, bastante crueles. La idea de utilidad había penetrado en *Sforzinda* hasta el punto de que se había abolido la pena de muerte por ir ésta en contra del principio de la máxima productividad;

---

[44] *Ibid.*, I, 45-46, libro IV, fol. 26r.
[45] *Ibid.*, p. 49, libro IV, fol. 28r., y p. 180, libro XIV.
[46] *Ibid.*, p. 6, libro I, fol. 2v.

así pues, en la prisión ideal de la ciudad ideal, tal como se describe en el libro de oro del rey Zogalia, los que merecían ser ahorcados, decapitados, quemados vivos o descuartizados, cada uno según sus méritos, eran condenados a trabajar en un lugar diferente, llamado respectivamente Trabajo forzado, Tormento, Hambre y Ausencia de paz, llevando bordado en sus vestimentas el símbolo de la muerte merecida[47].

Fue Leonardo da Vinci quien propuso la solución arquitectónica más radical al problema de los plebeyos en una utopía aristocrática. Propugnó la descentralización de las grandes aglomeraciones, como Milán, en diez ayuntamientos distintos, y, en un famoso esbozo, dibujó una ciudad de dos niveles distintos, uno inferior para el bajo pueblo y otro superior para los nobles, quienes estarían más libres así para moverse sin ser molestados por los carruajes y carretas de provisiones, que quedaban relegados a las calzadas de la ciudad baja. Se construirían aseos públicos en los rellanos de las escaleras que unieran los dos niveles[48]. Habría por tanto dos estratos de existencia materialmente distintos: los nobles en sus plataformas elevadas cara al sol, y el pueblo llano abajo junto a los canales, las alcantarillas y las carretas. Si todo un segmento de la ciudad hexagonal radial fuera invadida por los malos olores de los desperdicios y por los ruidos de los artesanos, el equilibrio perfecto de la misma desaparecería de inmediato. Pero si la ciudad estuviera construida de forma que los obreros quedaran relegados al mundo de abajo y el nivel superior constituyera una vasta zona reservada al movimiento a pie de los patricios, entonces la belleza de las partes superiores se mantendría intacta. La jerarquía de valores de la utopía aristocrática halló su cumplida realización en el plano de la ciudad. El texto de Leonardo que acompaña al boceto del manuscrito B, actualmente en el *Institut de France*, es una clara afirmación del carácter aristocrático de la utopía renacentista italiana[49].

La apología más rotunda, a nivel filosófico, de la utopía aristocrática la escribió Patrizi. Existía una necesaria división entre los que podían permitirse el lujo de dedicarse enteramente a las tareas civilizadas y contemplativas y los que no podían. Así pues, la ciudadanía de pleno derecho al interior de la *città felice* estaba restringida a tres clases que gozaban de un relativo asueto: los soldados, los magistrados y los sacerdotes; mientras que les estaba vedada a las clases cuyas vidas transcurrían en ocupaciones bajas y en trabajos penosos: los campesinos, los artesanos y los mercaderes. La bifurcación que establece Patrizi de la ciudad es absoluta; había dos clases de seres humanos con dos destinos diferentes –una servil y pobre, y la otra noble y feliz–. El término de ciudadano quedaba reservado para los que gozaban de los honores y dignidades de la repúbli-

---

[47] *Ibid.*, pp. 282-283, libro XX, fols. 165 r y v.

[48] Leonardo DA VINCI, *I Manoscritti e i Disegni*, publ. por la Reale Commissione Vinciana, V (Roma, Danesi, 194?), 29, fol. 16r, y 69, fol. 36r.

[49] *Ibid.*, pp. 28-29, fols. 15v y 16r. El resumen sigue la traducción de I. A. Richter, ed., *Selections from the Notebooks of Leonardo da Vinci* (Londres, Oxford University Press, 1952), pp. 213-214.

ca y participaban en su gobierno[50]. Había esclavos en la *città felice* de Patrizi como los hubiera en la *República* de Platón y en la *Utopia* de Moro; pero, como era muy probable que no aceptaran su condición tan filosóficamente como él quería, ideó la puesta en práctica de medidas preventivas: no se debía permitir a los esclavos unidos por vínculos de sangre el vivir juntos para evitar el riesgo de conspiraciones y revueltas. Los esclavos, al igual que el pueblo bajo, poseían almas inferiores y la sola razón de su existencia estaba en facilitar a los nobles su acceso a la esfera de la felicidad, allanándoles en todo momento el camino hacia la misma.

El bautizar a la clases dominantes utópicas con el nombre de aristocráticas puede resultar un método insuficientemente descriptivo. ¿Tenian que ser los aristócratas guerreros-guardianes, sacerdotes, nobles, altos burgueses, patricios, gente acaudalada, científicos-sacerdotes, ingenieros, artistas, profetas inspirados y burócratas? En la ciudad de Platón habían sido guerreros-guardianes; en la Florencia de Alberti eran mercaderes ricos y bien educados, hacia los que Platón no hubiera tenido más que sentimientos de desprecio; en el Urbino de Castiglione eran cortesanos leídos e ingeniosos, verdaderos humanistas, por los que Moro habría sentido una gran simpatía, aunque no habrían tenido cabida en su utopía igualitaria de trabajadores. El carácter de la clase dirigente ideal de Alberti queda perfectamente descrito en su *De Iciarchia*. El tono de vida estaba destinado a ser muy diferente entre sus aristócratas negociantes, quienes se ocupaban del comercio y eran amigos de las letras, comparado con el de ascéticos guerreros-guardianes de Platón, o, dando un salto hacia adelante, con el de los latifundistas *Whig* de Burke. Lo que separaba a la élite de Alberti del pueblo llano no eran sino las mismas cualidades que diferenciaban a los hombres de los brutos –la razón y el conocimiento de las artes útiles, fuentes de prosperidad y de fortuna–. Al reducido número de hombres que estuvieran dotados de algunos de estos atributos se les encomendarían los principales cargos de la ciudad. El ideal verbal seguía siendo platónico, el reino de la razón y la justicia; pero su puesta en práctica había cambiado de naturaleza al encontrar en los comerciantes-patricios racionalistas y acomodados, y en sus asociados, la encarnación misma de la razón.

En la misma tradición, Francesco di Giorgio opina, en la introducción a su tratado de arquitectura, que deben gobernar los hombres de razón porque este atributo los eleva por encima de los demás niveles de la jerarquía. Es posible que los nobles de Patrizi sean más contemplativos que los de Alberti, y que los de Agostini sean más piadosos y ascetas. Pero ninguno de ellos reflejaban la antigua y ruda nobleza feudal. La guerra de clases que durante siglos convulsionara los municipios se había resuelto a favor de los nuevos patricios, al menos en la utopía.

Entre los propios aristócratas reinaba la más perfecta igualdad. La manera libre y elegante que se trasluce en las conversaciones de *El corte-*

---

[50] PATRIZI, *La Città felice*, en CURCIO, *Utopisti del cinquecento*, p. 136.

sano (1528) de Castiglione, es la conducta aristocrática ideal. El «cuadro» que nos ofrece Castiglione refuerza el razonamiento sobre la naturaleza de una utopía aristocrática, avanzado por Patrizi en su *città felice*. Es posible que los cortesanos de Castiglione conversen de manera algo más animada que los nobles del obispo de Cherso; sin duda que no son lo suficientemente serios para vivir en la república imaginaria de Agostini, sobre la que planea el sobrio espíritu de la Contrarreforma. Pero, si hay una perfecta utopía aristocrática del Renacimiento italiano, ésa es la sociedad culta de Urbino referida por Castiglione, con su pacífica asociación de nobles y eruditos, ocupados en agradables conversaciones sobre los atributos que han de distinguir a un perfecto cortesano, especie de utopía estética ideal vuelta sobre sí misma.

El mantenimiento de una bien aquilatada igualdad en la distribución de poderes y dignidades entre los aristócratas dio al traste con los feudos nobles. Patrizi quisiera que cada ciudadano noble se turnara en el desempeño de la magistratura, con los que todos gozarían a su tiempo de los honores de la ciudad. Con esto también se desterraría la *invidia;* pero, al mismo tiempo, aconseja que sólo gobiernen los *savi* y los *prudenti*, con los que nos deja en duda sobre si todos tendrán su período de gobierno o sólo los sabios y los prudentes. Sus otros intentos de erradicar la viva agresividad reinante entre las familias poderosas parecen igualmente algo débiles y simplistas, sobre todo si tenemos en cuenta el encono de las guerras privadas dentro de las ciudades del Renacimiento italiano, inmortalizadas por Shakespeare. Patrizi divide la ciudad en clanes para evitar que se formen hordas desalmadas. Partiendo del principio consabido de que no habrá guerras intestinas si la gente se ama mutuamente, y que para amarse hay que conocerse antes, propone una serie de festivales públicos para todos los habitantes al menos una vez por mes, resucitando así las antiguas prácticas del rey mítico Italo[51]. Para estas celebraciones se reservarían los frutos de un campo comunal. Con la paz asegurada de este modo, los aristócratas podrían seguir impertubables su vida normal dentro de la *città felice*. Sospechamos que Platón no habría visto con buenos ojos esta fraternización.

La hostilidad hacia los mercenarios está tan patente en Patrizi como lo estuviera en Platón y Maquiavelo, pero el futuro obispo, buen conocedor de la debilidad de la naturaleza humana en un mundo algo menos ideal que el de Platón, está preparado para alternar los mecanismos de los intereses privados con la llamada a la lealtad general en defensa del Estado. La propiedad de cada hombre está tan dividida que sólo una parte de la misma queda dentro de la ciudad propiamente dicha; el resto está en las afueras, y así los ciudadanos se mobilizan rápidamente en caso de guerra antes que el enemigo se acerque a la ciudad. En sus últimos años, cuando los turcos amenazaban seriamente al imperio veneciano y los españoles constituían un serio peligro para toda Italia, el obispo Patrizi

[51] *Ibid.*, p. 129.

dejó de hablar de la *città felice* para preocuparse de asuntos estrictamente militares.

En la república imaginaria de Agostini de la década de 1580, cuando todavía se reconocía la primacía de la nobleza, se abrirá paso una tendencia igualitaria dentro de la ciudadela aristocrática. Los hombres de todas las clases tienen que trabajar un número determinado de horas, y la privilegiada nobleza, junto con los que se ocupan en tareas contemplativas sólo disponen de media hora más de descanso diario que los demás ciudadanos de la *città nuova*. Está prohibida la ociosidad, los *infistoliti oziosi* (vagos empedernidos) son denunciados y todo hijo de vecino ha de buscarse una ocupación según su capacidad ya en el trabajo manual ya en el comercio ya en el campo del conocimiento, al que se le atribuye un valor especialmente elevado. Agostini está imbuido de una reverencia monástica hacia el trabajo y de una actitud desconfiada hacia la ociosidad. La gran necesidad del ciudadano libre de la antigüedad, el tiempo libre para la contemplación, está curiosamente ausente y, a la manera luterana, Agostini ennoblece todas las profesiones y rechaza la distinción tradicional entre artes nobles y ocupaciones viles. La regulación del comercio y del trabajo de los artesanos y campesinos se deja en manos de los respectivos representantes al estilo de la normativa gremial de la Edad Media –cada *università* de artesanos o mercaderes tiene su hermandad y su procurador para defenderse contra las depredaciones e intromisiones de los poderosos–. En el fondo, Agostini conserva el sistema tradicional de los gremios, tal vez resaltando la importancia del santo protector de cada rama. Conviene recordar una vez más que el divino Platón no desperdicia su tiempo en pormenors relativos a la organización de los plebeyos enrolados en el comercio, en la agricultura o en la mecánica.

La ética del trabajo del mundo europeo postridentino no fue patrimonio exclusivo de los calvinistas. De hecho se respetó la normativa del trabajo entre los utopistas italianos a partir de Alberti y Filarete. Así, por ejemplo, Filarete se preocupó de que cada grupo de artesanos tuviera sus propios estatutos gremiales y sus barrios aparte, lo mismo que en una ciudad medieval. Tanto para Moro como para Alberti, ambos buenos católicos, todos los hombres sin excepción trabajan; no sólo se condena la pereza, sino que además se pretende que en la creación de todo objeto –y no sólo los artísticos– hay algo de divino. El ideal del trabajo y la valoración del esfuerzo creador impregnó toda la concepción de la utopía aristocrática de Alberti, aun cuando ésta no modificara la actitud hacia el trabajo del aristócrata medio italiano. El artista del Renacimiento, con el fin de ensalzar los productos de su propio trabajo, acabó exigiendo un especial respeto al trabajo de todos los artesanos en general. En Doni el trabajo es ligero y hay días de asueto, dedicados en su mayor parte a las prácticas religiosas. No hay conflictos ni litigios, y por ende tampoco abogados, pues no hay nada por lo que luchar, ya se trate de la comida, del vestido o de las mujeres. El gobierno es sacerdotal, aunque los sacerdotes no soportan un peso demasiado importante en la regulación de la

vida política. La ciudad está edificada según una división especializada del trabajo, si bien es menos una división psicológica en tipos humanos, como en Platón, que una especie de funcionalismo medieval.

En la república imaginaria de Agostini quedaba todavía salvaguardado el papel exclusivo de la nobleza en los asuntos de índole política. Como Cristo, sancionaba toda ley civil, de ahí que la rebelión armada estuviera prohibida no sólo por razones seculares sino también religiosas; si la autoridad competente erraba, siempre había un obispo para recordarle las verdades eternas. La nobleza estaba considerada como un conjunto de hermanos mayores, amados en Cristo; por eso Agostini reprende a los aristócratas vénetos y genoveses por su tendencia a la inhibición. Aunque no era raro encontrar entre utopía y utopía un par de críticas bien hechas al orden existente, sin embargo, los ataques a las condiciones sociales en Italia nunca llegaron a tener la mordacidad de las invectivas de Moro. A veces se encuentran críticas explícitas, como, por ejemplo, en la descripción que hace Alberti de la familia de su tiempo, o en la denuncia de Marco Girolamo Vida de los vicios de la ciudad, o en las diatribas de Umberto Foglietta contra la antigua nobleza de Génova, destacando entre todas las críticas los improperios que lanza Agostini contra los «inhumanos ricos»; sus sermones contra los especuladores y monopolistas no se publicaron hasta después de su muerte, lo que explicaría quizá la violencia de su verbo, aunque también puede ser que se trate simplemente de un resurgimiento de la doctrina social medieval del justo precio expresada con pasión religiosa. «Oponiéndose a la piedad humana y la caridad cristiana –escribió Agostini–, trafican con la sangre de los pobres sin el mínimo sentimiento de piedad.» Es cierto que Cristo no había estado nunca ausente de la utopía italiana, pero es indudable que este poeta menor, autor de la ferviente obra *Gritos a Dios*, decidió no apartarse en ningún momento de los hombres corrientes, como hiciera, por ejemplo, Francesco Patrizi, obispo de Cherso. Agostini llegó incluso a permitirse una manifestación de carácter sedicioso, que normalmente contradecía a sus principios doctrinales en materia social, los cuales excluían la desobediencia civil:

> Si las clases pobres, cuyas filas son más numerosas que las demás, fueran también más valientes y compactas, lo mejor que podrían hacer en semejantes casos sería volverse contra los inhumanos ricos y hacer con ellos lo que los licaonios hicieron con las serpientes monstruosas que se les echaron encima[52].

COMODIDAD SIN LUJOS

En las utopías aristocráticas del Renacimiento la dicha o la felicidad era un estado de armonía en el que las necesidades materiales estaban tan

---

[52] AGOSTINI, «L'infinito», libro I, parte II, sec. 130, citado en la obra de FIRPO *Lo Stato ideale della Controriforma*, p. 272.

satisfechas que las fuerzas espirituales de la naturaleza humana no podían por menos de expandirse y dar toda su medida. Esto se oponía a un régimen de hartura que sofocara el espíritu con lujos materiales, lo mismo que a una vida de eremita, con el consiguiente resultado de pasar todo el día pensando en hallar de qué comer. Ante la posible polaridad del lujo excesivo y la más completa miseria, los utopistas italianos adoptaron por lo general la posición intermedia, aunque su régimen se aproximó muy a menudo al talante liberal de la *Política* de Aristóteles más que a la austeridad estipulada para los guardianes de Platón. Se proclamó un ideal de *commoditas*, más generoso que la mera *necessitas*, aunque sin caer en la *luxuria*.

En su *Della famiglia*, tratado sobre las reglas de conducta de una perfecta familia aristocrática, Alberti defiende el justo medio entre la vida apretada y la vida de derroche. Se le obliga a la familia patricia a ahorrar, a gastar menos de lo que gane, pues no hay por qué comer más de lo necesario; aunque este ideal de parsimonia estaba naturalmente compensado con la injunción de amar la belleza y el esplendor. No se fomentaba la pobreza por sí misma ni por razones ascéticas. La familia de Alberti debía ser continente por razones completamente distintas a las de la ética protestante de Weber –la familia necesitaba un remanente de riqueza con el fin de atender a las exigencias de la caridad cristiana, embellecer la propia morada y ayudar a los artistas–. Este era un ideal realmente nuevo, desconocido tanto por Platón como por los protestantes. Lo que pretendía Alberti era alternar la virtud aristotélica de la liberalidad hacia los amigos con la virtud cristiana de la beneficiencia y el ideal renacentista de la magnificencia, todo ello gracias a la práctica de la economía doméstica.

Alberti escribió por lo menos dos utopías perfectamente compatibles, una para la familia del patricio y otra para la ciudad como tal. La utopía familiar era como un bloque al interior del edificio utópico total. La perfección de la casa debía reflejar la perfección de la ciudad, que a su vez debía reflejar la perfección del orden cósmico divino. Los dos órdenes mundanos se correspondían con el divino en la medida de lo posible, ya que no podían ser de por sí absolutamente perfectos. Mientras más excelente fuera el orden de la ciudad en su estructura de piedra tanto mayor sería la tendencia de la familia a adoptar sus virtudes, y mientras mayor fuera el número de familias que siguieran la disciplina del orden ideal de Alberti más excelente todavía podría ser la ciudad. El modelo supremo estaba en los cielos.

El *Della famiglia* presentaba la forma de un diálogo en el que participaban varios Alberti reunidos en la casa del moribundo Lorenzo, padre natural de Leone Battista. Lorenzo imparte sus últimos consejos sobre las medidas ideales para sacar adelante a una familia de patricios. Se ponía especial énfasis en el amor a Dios y a los libros, a la vez que se recomendaban los ejercicios físicos y se prescribía la adquisición de un arte u oficio honrados como caución de la fortuna. Se exploraba asimismo la dis-

tinción entre el amor animal y el afecto conyugal. Los ideales psíquicos eran la tranquilidad y el honor. No se desaprobaba el comercio mientras su ejercicio, liberado de malas pasiones, se desarrollara con sobriedad y honestidad. Al tratar de la economía doméstica, se recriminaba por igual la actitud roñosa que la pródiga. Los Alberti habían sufrido las humillaciones del exilio y se nota una nostalgia por los felices viejos tiempos cuando la familia, entregada a la *virtù*, se veía recompensada por el agradecimiento de toda la ciudad. Sin embargo, Alberti no sucumbe enteramente a una utopia familiar del todo privatizada, pese a los buenos argumentos que se exponen en su favor. Aun en estado de culpa, la ciudad sigue siendo la única verdadera representante del ideal humano.

La idea suntuaria de Patrizi, un siglo después, siguió siendo la abundancia en la comida y el vestido y en otras necesidades de la vida. Las necesidades no quedaban restringidas al mínimo vital, pues incluso Platón había dejado bien claro en *Las leyes* que la mera subsistencia era insuficiente para llevar una vida conveniente. Después de Alberti, no obstante, se produjo una ruptura en las utopías italianas, y por la época en que Agostini puso por escrito sus ideas, hacia finales del siglo XVI, se hacía oír con particular fuerza la voz de la Contrarreforma, toda vez que se transformaba el ideal de una moderada abundancia en un sistema alimenticio comunal meticulosamente controlado. En la república imaginaria de Agostini cada cabeza de familia podía comprar en las casas públicas regentadas por expertos oficiales sólo y nada más que lo que necesitara su familia, norma que se podía suspender solamente los días de fiesta o con licencia episcopal; y para recuperar lo perdido en estos desahogos festivos, todos los adultos tenían que guardar ayuno parcial dos veces por semana, contentándose con una comida sólo al día. Cuando Finito, el personaje débil del atildado diálogo de Agostini, pide más fiestas y tiempo libre para las diversiones de la sociedad ideal, rápidamente viene la recriminación de Infinito entre manifestaciones de desdén.

Incluso los aristócratas de Agostini tienen que reducir su esparcimiento al lema de *«ogni cosa lecita e onesta»*, traducción casi literal de los «placeres honestos» de Moro[53]. Los placeres acaban limitándose a la conversación y a los ejercicios físicos, y excluyendo el boato y las mascaradas, al igual que la danza, pasatiempo que Agostini temía que llevara derecho a la violación de la prohibición del Decálogo de desear a la mujer del prójimo. El adorno personal estaba sometido a normas estrictas, quedando los vestidos de colores reservados exclusivamente a los magistrados. El sueño se limitaba a siete horas por noche, prohibiéndose terminantemente el echar una cabezada durante el día. En las horas destinadas a la comida se podía gozar escuchando buena música suministrada en los alrededores de vecinos, pero al acabarse ésta todo el mundo debía volver a su trabajo; no se permitía picar nada entre las comidas y tampoco exis-

[53] Agostini, *La Repubblica Immaginaria* (libro II, parte II, de «L'Infinito»), ed. Firpo, p. 47.

tían tabernas adonde acudir. Del Deuteronomio y de *Las leyes* se habían copiado los más rudos castigos para los que violaran las reglas vigentes. En otro pasaje del mismo estilo, cuando Finito, hablando en nombre de la pobre y débil naturaleza humana, se queja de la tendencia que muestra Infinito a cortar de raíz toda clase de placeres, éste le contesta bruscamente haciéndole observar que no priva a nadie de los placeres moderados, sino sólo de los que conducen al vicio.

En la *República*, Platón había dejado a las clases inferiores que vivieran de manera libidinosa si querían, restringiendo la práctica de la austeridad sólo a los guardianes aristocráticos. Agostini, impregnado de la ascética igualitaria de la Contrarreforma, impuso la prohibición a todos los hombres. Independientemente de lo rico que pudiera ser un noble, estaba obligado a someter el plano de su casa a la aprobación del arquitecto de la ciudad, sabiendo de antemano que no se le permitiría nada que atentara contra la uniformidad de la ciudad. Nadie se libraba de los rigores de Agostini, mostrándose particularmente vehemente con los clérigos «que llevan una vida escandalosa en medio de la ostentación, la glotonería, la sensualidad y la avaricia»[54]. El anterior ideal utópico de felicidad de Alberti y Patrizi había sido espiritual sin llegar a ser tan ascético y monástico, pues la *commoditas* –el confort o la comodidad– la habían concebido más bien como ayuda que como impedimento para la espiritualidad.

La comodidad fue en general un ideal moral y filosófico. Para conseguirlo, muchas utopías renacentistas, especialmente las de los tratados de arquitectura, habían mostrado un interés especial por la nueva tecnología e introducido medidas higiénicas para impedir los estragos de la peste. Obras hidráulicas, construcción de puertos y canales, sistemas sofisticados de desagüe, etc., llenan buena parte de la *Sforzinda* de Filarete. Francesco di Giorgio diseñó especiales aseos y establos, que por cierto no se distinguen mucho de lo que nos queda de los esbozos de la ciudad a dos niveles de Leonardo. El tratado de Francesco di Giorgio se divide en las siguientes secciones: principios generales, rasgos esenciales de una ciudad cómoda construida para un animal social, ornamentación de las ciudades y fortalezas, el templo de Dios, las fortificaciones estratégicas y la tecnología necesaria para la construcción. El norte y guía de este soñador arquitecto es en todo momento la búsqueda de la comodidad, ya se trate del perfecto establo, de la perfecta chimenea o de los perfectos aseos.

Incluso Doni, cuyas leyes igualitarias no encajan muy bien en el esquema general, admite el principio de la comodidad sin lujos, aunque a su manera. Su defensa de la propiedad común en la sátira «Mondo Savio», en la que el diálogo de Savio y Pazzo refleja perfectamente la ambivalencia de Doni sobre el mundo utópico, no puede ser más reveladora, al igual que las disposiciones que aparecen en materia sexual. Entre todos los ciudadanos reina la más completa igualdad, quedando exluida la propiedad privada. Toda la gente viste igual, con lo que se evitan posibles

---

[54] *Ibid.*, p. 74.

envidias, si bien estas simples vestimentas difieren en el color según los diferentes grupos de edad. Hay comedores abiertos a todos los que tengan apetito y, cuando una cocina ha agotado sus existencias, la gente se dirige a otra que esté lista. En muchas de estas cosas se descubre una clara influencia de Moro, aunque hay un elemento nuevo: el énfasis casi platónico en la especialización de una amplia gama de tareas, mientras que al menos la mitad de los habitantes de la Utopía de Moro se ocupaban simplemente de faenas agrícolas. La idea subyacente a la fantasía de Doni es que hay un uso óptimo para cada cosa y cada persona, y el mundo ideal es la consecuencia de utilizar a cada ser humano y cada objeto en el modo apropiado. En esta despiadada sátira del Renacimiento italiano estamos ya muy cerca del «cada cual según sus capacidades». En casi todas las utopías comunistas desde Moro hasta el siglo XIX, la represión de los deseos hace posible la sociedad igualitaria. Los excesos y los excedentes son asociados con vicios que amenazan con dar al traste con la paz de la vida política. De ahí que no haya dinero en la ciudad de Doni y que todo el que necesite un bien lo pida directamente al artesano-productor especializado, del que recibirá gratis lo que necesite. Pero se regula estrictamente la producción según el patrón de las necesidades elementales y no se permite ninguna acumulación que pueda desembocar en *luxuria*. Los habitantes del *mondo nuovo* de Doni toman la misma decisión crucial que aparece en las reales ordenanzas de Utopía: prefieren trabajar menos, yéndose a casa dos horas antes del atardecer, en vez de consumir más. Hay un poco de todo y nunca mucho de nada. O sea, la comodidad sin lujos.

La satisfacción de las necesidades sexuales no se consideraba generalmente como un aspecto más de la comodidad. Sin embargo, hubo dos escritores, Filarete y Doni, que, pese a ser éste un coto reservado tradicionalmente a las autoridades eclesiásticas y, por tanto, discretamente evitado por la mayoría de los humanistas italianos, sí hablaron sin complejos de este tema. En sus obras, la necesidad y la *commodità* reciben un tratamiento más amplio que en las de los otros utopistas italianos. Filarete erige una Casa de la Virtud y otra Casa del Vicio en el centro mismo de Sforzinda, lugares destinados a Venus y a Baco, llenos de aseos, salas de baño y otras dependencias, así como de «juegos y otras diversiones, como es costumbre, aunque sea una costumbre desafortunada»[55]. Se respetaba incluso a los cortesanos llevados a la Casa del Vicio por sus vecinos por haber violado las normas de la decencia. El lujo aparecía debidamente condenado en los decorados simbólicos de Sforzinda, aunque se toleraban los vicios necesarios –teniendo no obstante presente que no se trata de una sociedad extremadamente licenciosa y que existen castigos para las «cosas que no pueden permitirse»[56], ni tan siquiera en la Casa del Vicio–. Aparecen a la vista retratos de Nerón, Heliogábalo, Sardanápalo y

[55] FILARETE, *Sforzinda*, I, 248, libro XVIII, fol. 144r.
[56] *Ibid.*, p. 254, libro XVIII, fol. 148r. y p. 257, libro XVIII, fol. 150r.

otros contemporáneos no identificados acusados de crímenes monstruosos con el fin de apartar a los frecuentadores de estos establecimientos de la práctica de ciertos impulsos antinaturales.

Las disposiciones sexuales tal como aparecían en las primeras ediciones de la obra de Doni habrían sido probablemente rechazadas por los demás utópicos del Renacimiento, pues reservaban una sección de la ciudad radial para las mujeres que serían «usadas» en común. Los razonamientos para fundamentar esta disposición no son del todo convincentes. Considera cuántos males se evitarían con esta comunidad de mujeres –intenta convencerle Savio al escéptico Pazzo–; la ausencia de una progenie identificable eliminaría de la ciudad muchos de los lamentos y llantos por los parientes perdidos, ya que la muerte no sería en estas condiciones una tragedia individual. Viene después un ataque ingenioso contra los males del matrimonio, los raptos, los tumultos, las *vendettas* y las consiguientes muertes, etc. La comunidad de mujeres pondría punto final a «los jaleos de las bodas, los chanchullos innobles de muchos arribistas, el proxenetismo, las diligencias judiciales tras el repudio, la malversación de las dotes y las trampas tendidas por los sinvergüenzas»[57]. Al argumento de que esta medida haría sufrir a los amantes se contesta con un tiquismiqui retórico tomado de Platón: como amar es estar privado de la cosa amada, cuando la ciudad posea un sinfín de objetos del amor a la libre disposición de todos, el sufrimiento amoroso habrá desaparecido de la ciudad. De cualquier manera, las instituciones sexuales utópicas de Doni y Filarete son como pelillos en el mar inmenso del Renacimiento italiano.

El dilema de la aristocracia cristiana en la utopía

La utopía del Renacimiento italiano rebosa de contradicciones sin resolver. Las bonitas formas que expresaban relaciones filosóficas ideales no siempre estaban en perfecta armonía con el funcionamiento utilitario de la ciudad ideal. El seguir aferrados a la tradicional división de clases en el orden social, por un lado, y la defensa de la forma radial para la configuración de la ciudad, por el otro, implicaba contradicciones difíciles de reconciliar aun en el plano de la fantasía utópica. Cuando entraban en colisión requisitos religiosos o míticos con exigencias de tipo político u organizativo a un nivel más cotidiano, como podían ser incluso los problemas que planteaba la nueva higiene, se acababa adoptando compromisos de poco fuste las más de las veces. Finalmente, toda la noción de una ciudad ideal terrestre que conservara su sello cristiano se presentaba harto problemática, toda vez que tenía que defenderse a toda costa dado el ambiente que se respiraba en la Italia de la Contrarreforma.

---

[57] Doni, «Mondo Savio» (Diálogo perteneciente a sus *I Mondi*), reimpreso por Luigi Firpo en *Il Pensiero della Rinascenza e della Riforma*, vol. X de la *Grande Antologia Filosofica*, Sciacca *et alii* (Milán, 1964), p. 577.

El dilema cristiano nunca dejó de ser primordial. En principio, el hecho de preocuparse por la construcción de una ciudad perfecta en la tierra conlleva por lo menos una buena dosis de alienación con respecto a la Ciudad de Dios tal como la había concebido san Agustín. En toda utopía terrestre se palpa una actitud autónoma, epicúrea y como desconsiderada hacia Dios. ¿No son culpables de orgullo los que asumen la posibilidad de más felicidad en este mundo? El antagonismo entre cristianismo y utopía puede ser lo más ligero que se quiera, pero nunca desaparece ni siquiera cuando se erige la catedral en la cima de un monte situado en el centro de una ciudad radial, como en los famosos dibujos de Francesco di Giorgio, ni cuando se define la felicidad fundamentalmente en términos espirituales y morales antes que sensoriales, como en los escritos de Patrizi, cuya *città felice* guarda el significado de la ciudad bendita. San Agustín había dicho que los hombres de la Ciudad de Dios estaban obligados durante su estancia en la ciudad terrestre a luchar constantemente contra los hombres malos, en cuyas sociedades pecadoras tenían que vivir hasta la resolución definitiva del Juicio Final. Si este mundo es una simple antecámara de la bienaventuranza del que ha de venir, entonces están de más los esfuerzos tendentes a conseguir un bien supremo en la tierra.

Y sin embargo, quizá sea menos profunda de lo que parece la fisura entre la concepción cristiana de la Edad Media tardía, tal como se refleja en el aspecto de las ciudades-estados italianas, y la visión terrestre ideal del Renacimiento. Ya en el siglo XIII había empezado el municipio italiano a considerarse como realidad bella en la que confluían elementos de índole religiosa y estética; de modo que hubo así una especie de preparación para la utopía del Renacimiento. Hay pruebas fundadas de esta nueva conciencia en los estatutos de la época. Así, por ejemplo, cuando el municipio de Brescia prohibió la destrucción de los edificios cuyos propietarios hubieran sido condenados por crímenes abyectos –antiguo acto de venganza estrechamente relacionado con la eliminación del pecado–, la justificación que se dio a esta nueva ordenanza fue *«Quod civitantes factae sunt ad similitudinem paradisi»* (pues que las ciudades fueron hechas a imagen del paraíso)[58]. La analogía de cualquier gran ciudad con Jerusalén asumía una forma concreta cuando las procesiones de Semana Santa transformaban al municipio entero, con la ayuda de decorados *ad hoc*, en una Jerusalén preparada para la entrada de Cristo. El plano de una ciudad podía tornarse en un simulacro de la Tierra Santa, quizá también con su río Jordán y otros lugares sagrados por el estilo. La catedral, que representara otrora en su aislamiento a la Ciudad de Dios, se volvió parte integrante de una ciudad que, en su totalidad, no sólo en su iglesia, se correspondía con una realidad sagrada. Aunque una lectura tradicional de san Agustín restringiría la Ciudad de Dios al cielo y a los representantes de Dios en la tierra, algunos pasajes de sus escritos permitían ba-

---

[58] Citado por Hermann BAUER, *Kunst und Utopie* (Berlin, Walter de Gruyter, 1965), p. 1.

rruntar la posibilidad de mejorar la sociedad de la ciudad terrestre. El auge de la ciudad medieval se ha solido considerar en términos económicos y sociales, pero también hubo concepciones religiosas que la relacionaron con el mundo del paraíso, estableciendo de este modo una transición hacia la idea renacentista de la ciudad perfecta. Se da por tanto una cierta continuidad entre las ideas medievales de *ordo* y *aequalitas* defendidas por los grandes escolásticos y las instituciones de la *città felice*.

Pese a los cantos de sirena de los ideales estéticos de la antigüedad pagana, las utopías urbanas italianas conservaron un carácter profundamente cristiano. Agostini, un místico que hizo una peregrinación a Tierra Santa, es un buen ejemplo de la penetración del espíritu religioso de la Contrarreforma en el ámbito de la utopía. Él contó con la *misericordia* como virtud ideal para subsanar el abismo que separaba a las diferentes clases. Al adoptar para su república imaginaria el reglamento de los mercados de Venecia, considerados los mejores del mundo, aprovecha para añadir una cláusula relativa a la obligación de oír misa diaria: «Como la parte más importante de un cristiano (u hombre civilizado) es la religión, no abriré las tiendas de mi ciudad hasta que todo el pueblo... haya oído y visto los sagrados misterios del altar, y haya sido exhortado por el sacerdote en un breve sermón a poner en práctica la doctrina del Evangelio que ha sido leída, y hasta que no haya oído de sus labios el 'podéis ir en paz'»[59]. A pesar de lo chocante que pueda resultar lo de la comunidad de bienes y mujeres defendida por Agostini, no se debería olvidar que el centro de su ciudad radial está presidido por una iglesia de una altura entre cuatro y seis veces superior al imponente duomo de Florencia. Además de su insistencia en las virtudes y ceremonias cristianas, los forjadores de utopías renacentistas siguieron siendo dualistas cristianos, para los que era imposible extirpar el mal aun en la mejor de las repúblicas. En sus escritos no se encuentra ningún eco del eterno evangelio de Joaquín de Fiore, con su creencia heterodoxa en el amor absoluto bajo el régimen milenario del Espíritu Santo en la tierra como tercera fase de la humanidad. Patrizi enseñó en *La Città felice* que el hombre, que, al igual que las demás criaturas deseaba su propio bien, tenía que contentarse con el *humano bene*, el bien finito, pues es todo lo que podía alcanzar en este mundo. Para conseguir la *beatitudine* (felicidad general), el cuerpo tenía que estar sometido al alma, y nada podía poner en tela de juicio esta norma fundamental.

Los dos modos

Hay una distinción muy clara entre las fortunas que siguieron los tratados arquitectónicos y las utopías filosóficas de los italianos –las obras de Doni, Patrizi y Agostini– en el momento de su composición y después.

[59] Agostini, *La Repubblica Immaginaria*, p. 63.

Naturalmente estos dos modos no eran tan distintos como podían sugerir sus títulos a menudo sensacionalistas; así, los planos de los arquitectos estaban expuestos en forma narrativa y sus argumentaciones iban cargadas de conceptos sociológicos e incluso metafísicos. Pero cada uno de estos dos tipos alcanzaron su punto culminante en períodos diferentes, y por lo general ninguno de los dos tuvo muy en cuenta la existencia del otro. Los más importantes tratados ilustrados fueron escritos en la segunda mitad del siglo XV y principios del XVI, mientras que las utopías estrictamente filosóficas empezaron a aparecer solamente por la época del Concilio de Trento y se amontonaron casi todas en la última parte del siglo XVI, con algunas salpicaduras en los primeros años del XVII.

Los manuscritos de las utopías arquitectónicas, altamente valoradas, se depositaban en las bibliotecas de los duques o mecenas a los que iban dedicadas, de manera que los arquitectos de las generaciones sucesivas tuvieran acceso a los escritos y proyectos de sus predecesores. De manera ocasional se sabe la fecha exacta en que fueron leídos los manuscritos por un forastero y cuando se procedió a hacer una nueva copia de los mismos. Así pues, las ciudades ideales arquitectónicas, con sus magníficas ilustraciones, tuvieron una existencia bastante rica, mientras que los discursos posteriores y más estrictamente filosóficos de un Patrizi o un Agostini, aunque debidamente leídos por los contemporáneos, no dejaron muchas huellas tras ellos. Omitidas durante mucho tiempo en las historias del pensamiento utópico, dichas utopías filosóficas italianas de la última parte del siglo XVI no penetrarían en la corriente, discurriendo por meandros subterráneos que sólo saldrían a la superficie con las exploraciones de los eruditos italianos del siglo XX, ávidos de curiosidades literarias. El período del fascismo presenció un cierto renacer del interés por este grupo de pensadores, como si el lenguaje fabulado en estas utopías hubiera podido servir para debilitar al régimen. En los primeros años que siguieron a la fecha de 1945 aparecieron unos cuantos estudios académicos sobre las utopías italianas del XVI, en el contexto general de la época de buscar salidas a la situación dramática en que había quedado el mundo: algo así como el agarrarse a un clavo ardiendo.

Pese a las formas diferentes que adoptó, a las varias fortunas de sus dos modos principales y al extenso espacio temporal que cubrió –desde mediados del siglo XV hasta principios del XVII–, la experiencia utópica del Renacimiento italiano, tanto la filosófica como la arquitectónica, es suceptible de ser contemplada en general como un solo todo. Hemos dejado de lado intencionadamente a los grandes filósofos-utopistas italianos Bruno y Campanella, ya que sus visiones universalistas, aunque en parte ancladas en el hermetismo medieval y del primer Renacimiento, pertenecen en realidad a otra esfera, a la pansofía del siglo XVII, una utopía de la unidad cristiana que tuvo sus raíces fundamentalmente en una nueva concepción científica del mundo y que trascendió los límites de la utopía predominantemente aristocrática, estética y algo mística del período anterior.

En las visiones renacentistas de la sociedad ideal, es posible identificar claros elementos platónicos y aristotélicos, con la correspondiente dosis de citas de ambos filósofos –aunque el simple uso de citas no sea decisorio en cuanto al campo al que se pertenece–. En las utopias italianas narrativas es más evidente la imitación de Platón porque en él se tenía un modelo completo a seguir, mientras que Aristóteles se presentaba como más crítico y discursivo, si bien es verdad que las virtudes personales del buen ciudadano procedían todavía de la filosofía que se desprende de la *Etica* y la *Política* de Aristóteles, toda vez que los valores estoicos romanos tal y como los habían transmitido Cicerón y Séneca seguían siendo activos ingredientes. Sin embargo, las utopías renacentistas italianas no son meros sincretismos de temas clásicos. A pesar de sus muchos arcaísmos evidentes, representan un mundo ideal aparte. Ciertamente se detecta una atmósfera platónica, como un lenguaje vago y místico en torno a las cosas del espíritu, todo ello dentro de una nube tan opaca que a veces resulta difícil descubrir las diferencias entre la ciudad ideal renacentista y la República de Platón. Pero, incluso cuando los hombres del Renacimiento estaban convencidos de que no hacían sino copiar, imitar y redescubrir, en realidad estaban creando algo nuevo, sobre todo en dos respectos: en primer lugar, las utopías italianas reflejaban una estructura de clase muy distinta a la de la polis y, en segundo lugar, la relación de una ciudad ideal de este mundo con una futura Jerusalén celeste, si bien no siempre estuvo explícita, nunca se perdió totalmente de vista. Las utopías eran platónicas, pero su Platón había sido completamente cristianizado.

Los brotes de idealidad que surgieron entre los arquitectos-filósofos del Renacimiento tuvieron una vida breve; en realidad las estructuras sólidas que edificaron sobrevivieron con mucho a la pasión por la planificación de ciudades. Hacia la segunda mitad del siglo XVI, cuando las fórmulas de Vitruvio se habían convertido en canon a la hora de diseñar palacios privados, iglesias individuales y edificios gubernamentales, el concepto filosófico del «ideal global» ya había empezado a decaer seriamente. Palladio simboliza perfectamente esta transformación al iniciar su tratado *Quattro libri dell'architettura* (1570) con una consideración acerca de las casas individuales, explicando que estas estructuras tenían que agruparse por *borghi*, los cuales a su vez constituirían la ciudad. Justo lo contrario de lo que había propugnado Filarete: a partir del emplazamiento y de la forma radial de toda la ciudad, fue encajando los distintos tipos de edificios públicos y domésticos en sus correspondientes lugares al interior del marco general. Por su lado, Francesco di Giorgio, constructor de palacios y ciudadelas, tampoco perdería de vista el todo orgánico de la ciudad. Es posible que los grandes de la última parte del siglo XVI no manejaran ya como antes los hilos del poder; con todo, retuvieron la capacidad económica de antaño con la fuerza suficiente para poder desplegar su opulencia a expensas de la unidad de la ciudad. En los planos que trazó de escuelas, factorías, iglesias y otros edificios públicos, Bartolomeo Ammannati intentó probablemente recobrar la concepción del siglo XV sobre

la ciudad total; sin embargo, el modelo de la ciudad en cuanto expresión arquitectónica tangible de la continuidad entre la naturaleza del cosmos y la sociedad civil gobernada por las leyes naturales había dejado ya de existir. Aunque se realizaron algunas partes de los proyectos arquitectónicos de los utópicos, la visión global de éstos se quedó en el papel, como expresión de un momento cultural del alto Renacimiento italiano.

6

EL CIELO EN LA TIERRA PARA EL HOMBRE CORRIENTE

La utopía de Tomás Müntzer surgió de la conciencia de la brutalidad de los conflictos sociales que asolaban a las poblaciones alemanas, donde él prestaba sus servicios. Tomás Moro había deseado la reordenación, la espiritualización y la estabilización de la sociedad. Müntzer suspiró por el desorden y la destrucción general, tras lo cual vendría el reino de Cristo. La utopía de Moro fue una escapada a una isla dichosa; lo que él quería crear no era la república perfecta, sino algo que se le aproximara en la medida de lo posible, pues la perfección y la felicidad absolutas eran cosas que sólo se darían en el cielo. Müntzer no tenía reparos en acudir al uso de la espada para acelerar la llegada a la tierra del reino de los cielos. Moro leía la Biblia como historia real hecha presente cada día y tenía sus recelos a interpretar los textos sagrados como alegorías filosóficas en vez de como simples preceptos morales. Según Müntzer, había que leer la Escritura libremente y trasladarla a los acontecimientos contemporáneos, siendo la revelación del lector la que le dirigiera su propio entendimiento. Mientras que Moro soñaba con cortar de raíz la fuente de la violencia en las relaciones humanas, a Müntzer le encantaba imaginarse el mundo preso en un torbellino. Su paraíso sería instalado mediante la organización de una legión invencible que marchara con determinación contra los príncipes del mal. En un grabado en madera del siglo XVII, obra de Romeyn de Hooghe, aparece Müntzer con una Biblia bajo el brazo y la espada desenvainada.

LOS HERMANOS DEL ESPÍRITU LIBRE, LOS TABORITAS Y LOS ANABAPTISTAS

Haçia el final de la Edad Media, el mundo había dejado de ser simplemente el sueño en la vida futura para convertirse en un catalizador de aventuras bizarras en la tierra. Los exaltados religiosos, cansados ya de esperar pasivamente la bienaventuranza del mundo venidero, empezaron

a exigir la consumación de los tiempos y la inmediata fundación del reino glorioso. Las principales zonas geográficas del contagio religioso fueron Europa central y el valle del Rin, si bien el movimiento se extendió por toda Europa mediante un entramado de canales secretos, muchos de los cuales permanecen todavía sin explorar. En Bohemia y Moravia se pueden detectar influjos venidos del corazón de Rusia y, al otro extremo, aparecen en Inglaterra huellas de las doctrinas sectarias de los Países Bajos.

En los siglos que precedieron a la Reforma luterana, las creencias milenaristas estuvieron íntimamente relacionadas con los movimientos sociales revolucionarios. Durante las revueltas populares de los artesanos y campesinos, en las que la hostilidad religiosa hacia los dignatarios de la Iglesia iba unida al secular antagonismo de los pobres contra los nobles y burgueses ricos, los hombres acudieron a la Biblia en busca de un modelo de sociedad que sustituyera a la realidad odiosa que querían arrumbar. Las utopías urbanas racionalistas de los filósofos griegos les sonaban a la vez a griego y a chino. Es probable que en el folklore popular se hubieran introducido algunos elementos dispersos de la antigua utopía del país de Jauja; pero carecían de verdadera consistencia si se comparaban con las imágenes paradisíacas que procedían directamente de la Biblia y sus diversas profecías. En la Inglaterra del siglo XIV John Ball y los lolardos hallaron en los evangelios una justificación para la protesta social y política: las Escrituras les ofrecían un modelo sagrado de lo que tenía que ser el mundo. Por su parte, los husitas de Bohemia soñaban con un orden patriarcal al estilo de los grandes padres del Antiguo Testamento. Los tejedores flamencos fueron todavía más para atrás, directamente al jardín del Edén, donde hallaron la verdad desnuda en la sencillez y desnudez del primer hombre. La búsqueda de la verdad del espíritu y la desnudez del cuerpo han solido combinarse con visiones de renacimiento hasta en nuestros días, si bien lo primero no es una *conditio sine qua non* de lo segundo. También el propio Müntzer aconsejó a los creyentes a que se presentaran vacíos y desnudos delante de Dios[1].

Se han detectado afinidades entre las visiones y actividades de los cabecillas de los *pauperes* durante las Cruzadas, las desilusiones de los *pastoureaux*, la leyenda del futuro reino del Kaiser Federico después de despertarse de su largo sueño, las creencias paradisíacas de los hermanos del Espíritu Libre y el Apocalipsis de los taboritas, un retoño salvaje de los husitas. El líder carismático es siempre un profeta. El Anticristo y sus secuaces están representados por los ricos, los poderosos, los judíos y el clero en general. Está próximo el día en el que se hará el recuento definitivo y con el que se verterá mucha sangre, al que seguirá un reinado terrestre

---

[1] Thomas MÜNTZER, «Protestation odder empietung Tome Müntzers vō Stolberg am Hartzs seelwarters zu Alstedt seine leere betreffende unnd tzum anfang von dem rechten Christen glawben unnd der tawffe (1524)», en *Schriften und Briefe*, ed. Günther Franz (Gütersloh, G. Mohn, 1968), p. 234; nos referiremos a él en adelante con el nombre de Franz.

del buen emperador, del líder místico o del mismo Cristo en persona. El lenguaje común a todas estas sectas es una mezcla de las profecías de Daniel, del Apocalipsis y de los oráculos sibilinos. El milenio estará impregnado por una atmósfera general de paz y de amor, aunque todavía quedarán en el ambiente algunos olores para recordar los incendios, castigos y destrucciones que marcarán el advenimiento de los últimos días. En un manuscrito redactado por «el revolucionario del alto Rin», un violento milenarista recientemente identificado como Conrad Stürzel, jurista en la corte del emperador Maximiliano que escribió sus «cien artículos y veinte estatutos» hacia 1498, se relaciona el resurgir de una religión rigurosa y punitiva con una predicción sobre la hegemonía universal del Sacro Imperio Romano bajo el Kaiser de la selva negra y sus caballeros, fantasía medieval mezclada con una promesa de igualdad, con un llamamiento al hombre corriente y al pueblo llano y con una obsesiva repugnancia hacia los hombres del sistema, todo lo cual prefigura en buena parte algunas de las diatribas de Moro y al propio Müntzer[2].

Se consiguió tener alguna idea del paraíso en la tierra fundado por los hermanos del Espíritu Libre en el interrogatorio al que se sometió a Juan de Brünn hacia 1330. A los iniciados se les hacía pasar por dos estadios: uno ascético, durante el cual debían desprenderse de todos sus bienes personales para convertirse en mendicantes, y el otro marcado por una libertad absoluta y en el cual, una vez muerta su antigua naturaleza, se les encarecía a vigilar todos los impulsos de la nueva y libre naturaleza so pena de perder de nuevo la libertad y pasar del orden eterno al meramente temporal. A los que vivían en la verdadera libertad no se les podía ordenar ni prohibir nada, ni tampoco excomunicarlos. Ni el papa ni arzobispo alguno tenían la mínima autoridad sobre ellos, ya que eran libres y no estaban bajo la jurisdicción de ningún hombre; por tanto, no obedecían a los estatutos y mandatos de la Iglesia. «Soy del Espíritu Libre», proclamaba el nuevo creyente, «y lo único que deseo es satisfacer y gratificar. Si hallo una mujer en la paz de la noche, satisfaré mis ansias sin ningún sentimiento de mala conciencia o de pecado; pues el espíritu es libre y yo soy también un hombre natural. Por eso tengo que realizar libremente mi naturaleza a través de acciones»[3]. Si se había conseguido la unión con Dios, el hombre no podía ya cometer mal alguno.

Los taboritas eran parte del ejército de Dios que sería conducido fuera de las ciudades, de los pueblos y de los castillos antes de la inminente destrucción del resto del mundo. Escogieron cinco ciudades que quedarían intactas en la conflagración general, y en estos remansos se reunían las muchedumbres para establecer las sociedades comunales. Hay una

---

[2] Jürgen BÜCKING, «Der Oberrheinische Revolutionär heisst Conrad Stürzel», *Archiv für Kulturgeschichte*, 56 (1974), 177-197; A. FRANKE y G. ZCHÄBITZ, *Das Buch der 100 Kapitel und 20 Statuten des sog. O R* (Berlin, 1967).

[3] Traducción de una adaptación realizada en inglés por Gordon LEFF bajo el título de *Heresy in the Later Middle Ages* (Manchester, Manchester University Press, 1967), I, 373.

crónica husita de Lorenzo de Brezova en la que se habla del ala adamita salvaje de los taboritas: «En el segundo advenimiento de Cristo antes del Día del Juicio dejarán de existir todos los reyes, los príncipes y los prelados. Los escogidos que vivan todavía volverán al estado de inocencia de Adán en el paraíso, como Enoc y Elías, y no conocerán hambre ni sed, ni ningún otro dolor físico o espiritual. Y en santos matrimonios y en alcobas inmaculadas engendrarán carnalmente hijos y nietos aquí en la tierra y en las montañas, sin pena ni dolor, y sin pecado original»[4]. Conducidos por un cierto Moisés, los adamitas se paseaban desnudos sin sentir la menor vergüenza como el primer hombre y la primera mujer en el paraíso, danzando desnudos y acostándose juntos. En la historia de las utopías tenemos una alternativa a la práctica de las relaciones sexuales tradicionales en algunas fantasías sobre la promiscuidad; pero hay que decir que el fenómeno es comparativamente raro en la cultura occidental.

Son conocidas las historias melodramáticas sobre los milenaristas de la época de la Reforma que intentaron salir de la represión general llevando a la práctica sus sueños de libertad. La restauración del cristianismo primitivo, la reinstitución de la poligamia patriarcal y el establecimiento de una vida comunitaria de la noche a la mañana, todo esto se presta fácilmente a ser ridiculizado. Los anabaptistas fueron una secta internacional cuyo territorio se extendía por Alsacia, Holanda, Suiza y Bohemia. No creían ni en la Iglesia solamente ni en la letra de la Biblia; enseñaban que Dios se revelaba todavía a través de los corazones preparados a recibir su iluminación mediante el sufrimiento. En los juicios que siguieron a la represión de las revueltas de campesinos en Alemania quedó más que claro que esta pobre gente con no muchas entendederas, que había declarado su emancipación respecto de la jerarquía de la vieja iglesia, obedecía ciegamente a sus pastores sectarios y hacía todo lo que éstos le exigían. Las histerias proféticas, el avance rotundo hacia las balas del enemigo de un ejército de campesinos exclusivamente armados con la fe en el profeta, las ejecuciones y saqueos, así como los hombres, mujeres y niños famélicos comiendo yerba cual animales mientras esperaban el milenio, todo ello venía a probar el engaño y la locura de las fantasías paradisíacas. El espectáculo de Juan de Leyden, el carnicero anabaptista que se proclamó en Münster rey de justicia y rey de la nueva Jerusalén, nadando en la abundancia mientras sus súbditos morían de hambre dentro de la comunidad, es algo que los igualitarios de todos los tiempos han tenido dificultad en olvidar. Cuando David Hume quiso destruir con una sola frase, en su elegante tratado de moral, la idea del comunismo, le bastó con mencionar el espectro de los anabaptistas.

[4] Theodora BÜTTNER y Ernst WERNER, *Circumcellionen und Adamiten* (Berlín, Akademie-Verlag, 1959), pp. 81-82; cita sacada de la obra de Howard KAMINSKY, *A History of the Hussite Revolution* (Berkeley, University of California Press, 1967), p. 405.

A Tomás Müntzer se le puede considerar como un teólogo de la primera fase de la Reforma, como líder de bandas de artesanos y campesinos destructores de monasterios y castillos, o como militar desgraciado e inepto de una horda ignorante que cayó fácilmente en manos de las tropas de los nobles alemanes. Fue también el creador de una visión de la vida en este mundo. Se puede espigar el contenido de su utopía en unos cuantos manifiestos, en algunos artículos sobre la unión entre los predestinados, en una pequeña colección de cartas dirigidas a amigos y enemigos, en respuestas a los ataques de Lutero, en un sermón que fue publicado y en la confesión que al parecer le arrancaron sus enemigos en el proceso celebrado tras la masacre de Frankenhausen. Los breves pasajes escritos o pronunciados en tan distintas circunstancias apenas bastan para constituir una utopía propiamente dicha acerca de un estado futuro o alternativo de sociedad, como tampoco pueden considerarse, por mucha imaginación que le echemos, como una discusión en regla de los principios que deben estar en la base de las condiciones de vida de una ciudad ideal. Müntzer conocía la *República* de Platón –el relato de su confesión muestra que poseía una copia–, pero la única referencia que se hace a la misma de modo pasajero no nos sirve de mucho. ¿Qué hace, pues, el profeta Müntzer entre la nómina de los predestinados utópicos? No se puede poner en tela de juicio su convicción de escogido de Dios; siempre estuvo seguro de haber oído la voz de Dios en medio de las terribles pruebas, penalidades y tribulaciones que preceden a la iluminación mística.

Müntzer se ha convertido en el prototipo de los que predicaron la utopía religiosa moderna del milenio, forma ésta que ha ejercido un poderoso influjo mucho más allá de los sectarios confines de sus orígenes. Si el pensamiento utópico occidental tuviera que quedar restringido a las obras puramente seculares, debería borrarse necesariamente una de sus más vigorosas corrientes, que va desde los primeros apocalipsis judíos y cristianos hasta el propio Leibniz. Entre la multiplicidad de formas que adoptó la utopía cristiana a través de los siglos, una consisitó en la creencia de una promesa divina comunicada directamente a los hombres con dones proféticos, sin necesidad de la intervención de la Palabra de Dios escrita en los Testamentos antiguo y nuevo. Los dos momentos álgidos de esta utopía espiritual se sitúan en la primera época de la Reforma y durante la guerra civil inglesa.

El milenarismo no ha dejado nunca de producir su propia corriente de profetas, ya que, al fallar las profecías llegada una determinada fecha, las energías invertidas en ello vuelven a aparecer invariablemente en una época posterior. Los milenaristas aficionados a la exégesis de palabras y practicantes del arte de la *gematría* –técnica para interpretar las Escrituras dando valor numérico a letras y palabras– solían pegarse los dedos al cumplirse determinadas fechas del calendario. El anabaptista Hans Huth, amigo de Müntzer, proclamó que el 15 de mayo de 1527 sería el día del

Juicio Final, fecha que después aplazó al año 1529. Otros se contentaron simplemente con anunciar la inminencia del reino de los cielos en la tierra. Tomás Müntzer perteneció a la tradición que establecía fechas concretas, con lo que se transmitía en un lenguaje palpitante el sentimiento de que el momento ya había llegado prácticamente. A los milenaristas se les puede dividir en aquellos que esperaban pasivamente la irrupción del Señor en la historia y los que sostenían que era deber del hombre participar en la obra de Dios a través de la acción directa, predicando, convirtiendo, dando testimonio de la verdad y, de presentarse el caso, blandiendo la espada contra los secuaces del Anticristo, los enemigos de la guerra divina. Müntzer, líder de los activistas, acabó siendo el héroe por excelencia para los revolucionarios tanto religiosos como seculares.

Los levantamientos de principios del siglo XVI en el sur de Alemania tienen, si se quiere, un cariz marcadamente local, por no decir medieval incluso. Y sin embargo, Tomás Müntzer fue con creces más que un visionario de provincias. Su figura sobresale con mucho entre toda una hueste de milenaristas estereotipados. Sus anhelos de espiritualidad, su profundo sentimiento de pena ante la miseria de la condición humana y la universalidad de su mensaje, que no excluía ni a judío ni a turco ni a hombre alguno de cualquier estado social que fuera con tal de que soportara las duras pruebas de la iluminación, lo elevan por encima de la muchedumbre de predicadores de lo que ha dado en llamarse la Reforma radical. Al mismo tiempo, la polarización que hizo de la existencia en cuanto que no había punto medio entre la condenación y la salvación, o la estricta discriminación, cual Josué redivivo, entre los que estaban con su evangelio y los que estaban en contra, ha hecho que en el pensamiento moderno milenarista y apocalíptico sea una figura alternativamente despreciada y ensalzada a los cielos. Tal vez pertenezca más bien al prólogo de una utopía revolucionaria que al drama propiamente dicho. Digamos en cualquier caso que sentó un buen precedente. La importancia dada a la violencia, el rechazo de vías alternativas y la enorme intensidad que se imprimió a la lucha constituyeron de por sí un paradigma. El angustioso proceso para alcanzar la utopía, por un lado, y el absolutismo de las exigencias del bando de los elegidos, por el otro, son los dos elementos principales que definen la utopía espiritual del reino de Cristo en la tierra.

Tomás Müntzer no fue el típico campesino ignorante poseído por una visión. De entre todos los milenaristas activistas, fue éste precisamente el más versado en las Escrituras, en los Padres de la Iglesia y en los escritos de los profetas medievales. Incluso conocía en parte la literatura humanista contemporánea. Nacido en Stolberg en 1488 o 1489[5], frecuentó las universidades de Leipzig y Francfort y estudió el griego y el hebreo. Entre las citas que aparecen en sus obras y manuscritos, conservados actualmente en Dresde, destacan los diálogos de Platón, la historia universal de Eusebio, *El asno de oro* de Apuleyo y algunos panfletos de Erasmo. Tras abandonar

---

[5] Walter ELLIGER, *Thomas Müntzer: Leben und Werk* (Gotinga, 1975, p. 17).

la academia, Müntzer se convirtió en un predicador que recorrió incansablemente toda la Alemania central, llegando incluso por el sur hasta Basilea y por el este hasta Praga. Durante un período de tiempo en el que estuvo de confesor en un convento de monjas, buscó muy en serio un camino para llegar a Dios a través del estudio de los teólogos místicos Heinrich y Seuse y Johann Tauler, en cuyos escritos se consignan las dudas y la desesperación que pueden asaltar a un verdadero cristiano antes del nacimiento de Dios en su alma. Müntzer adoptó la libertad de la interpretación imaginativa y alegórica que hace Taulero de la Biblia en su lectura socio-apolíptica del texto. Pero, aunque empleó la misma terminología mística, hay que decir que no fue precisamente un *Schwärmer*, un entusiasta incondicional.

Müntzer fue de los primeros partidarios de Lutero y un antipapista convicto desde el principio; después, con la recomendación de Lutero, fue nombrado «pastor suplente» en Zwickau, importante ciudad por su comercio e industria textil próxima a una zona minera (minas de plata), además de notorio centro intelectual. El famoso pionero mineralogista Georg Agricola enseñó allí por aquellos años. Y es sabido que Zwickau, donde Müntzer se hizo pronto célebre por sus sermones populares contra los ricos, estaba en la ruta hacia Praga, corazón de la Reforma radical. Se han descubierto interconexiones entre los miembros del clero de Zwickau y los milenaristas de Bohemia como, por ejemplo, los nicolaitas, así llamados a causa de Nicholas Wlasonic, un granjero al que, al parecer, visitaban los ángeles. Entre los predicadores quiliastas de Zwickau era corriente ridiculizar a los monjes en un tono tal que el propio Voltaire se hubiera quedado sorprendido. Hay que recordar que en dicha localidad existía una cierta tradición herética; fue allí donde se había ejecutado a los waldenses en 1462. La ciudad de Zwickau se hallaba desgarrada por un profundo antagonismo entre los antiguos gremios de tejedores y los intereses de la nueva y próspera industria minera. El partidismo civil no era menos fuerte, pues, que el religioso. Los tejedores, víctimas de una prolongada depresión económica, se pusieron del lado de los innovadores religiosos, mientras que los ricos advenedizos, que controlaban la explotación de las minas y podían permitirse muchos lujos, siguieron fieles a la Iglesia católica. Se refiere que Nicolás Storch, un tejedor de Zwickau que había dado nuevo brío a las doctrinas taboritas, andaba proponiendo la poligamia, el bautismo de adultos, la confiscación de la propiedad de los ricos y la liquidación de la autoridad civil y del sacerdocio. Quedaban restos de la tradición disidente de los mendicantes holandeses del siglo XIII entre los tejedores y tintoreros pobres, que se reunían para orar a su manera en pequeños conventos por la noche y constituían un excelente caldo de cultivo para la rebelión.

Rondaba Müntzer los treinta cuando se dio cuenta de que a su alrededor pululaba un ambiente de herejía y de descontento social. Al principio de su carrera había sido como los demás luteranos de corte humanista y libresco, a los que por esta época empezó a despreciar y rebajar. Hacia 1520, gracias a una herencia recibida a la muerte de su madre, hizo un pedido de unos setenta y cinco volúmenes serios a un librero, lo que le

proporcionó una biblioteca privada bastante sustanciosa para aquellos tiempos. En realidad no pertenecía por su cuna a la clase de los campesinos y artesanos con la que se sentiría identificado tras recibir su misión. Su revuelta contra los profesores eruditos, así como su resentimiento hacia su respetable y burgués padre, con el que se desavino con motivo de una heredad, se pueden interpretar como un rechazo de sus orígenes y una búsqueda del pueblo elegido de Dios no entre los suyos, sino entre otras gentes. Sus quejas en el sentido de que su padre lo trató de hijo de puta puede sin duda ayudarnos a entender su rabia contra los poderosos de este mundo, pero sabemos muy pocas cosas sobre el niño y el adolescente para concluir que esto explica totalmente su monumental ira y su entrega a la causa de los desheredados de la tierra.

Perseguido por sus contundentes sermones contra los franciscanos de Zwickau, Müntzer pidió apoyo a Lutero, pues por entonces todavía se tenía por uno de sus seguidores. Pero pronto emprendería la dirección de Storch y los milenaristas, alejándose paulatinamente de los más formales reformadores luteranos. Predicó que la palabra externa, o la envoltura sonora, de los sacerdotes no tenia que ver nada con Dios, sino con los que la proferían y que, por tanto, no era sacrosanta para los hombres. Una insurrección contra el obispo le trajo la acusación de que estaba creando una congregación de fanáticos, por lo que se le expulsó de la ciudad. Entonces se dirigió a Praga buscando protección entre los husitas, los taboritas y los anabaptistas, a los que predicó mediante un intérprete. Les aseguró que el Todopoderoso se seguía comunicando con los hombres a través del Espiritu Santo, y que el creer en la palabra literal de la Biblia, sagrada para Lutero, podía conducir a una especie de esclavitud de la carne más. En sus denuncias de los luteranos, publicadas en latín, checo y alemán, ridiculizó la creencia de que Dios ya no hablaba con la gente, como si se hubiera quedado mudo de improvisto. El Espíritu Santo podía revelarse en cualquier edad del mundo y no se le podía confinar a la edad apostólica. Müntzer pretendía que Dios estaba hablando de nuevo por medio de su persona. («Y antes de darse cuenta de nada, estaba tirado por tierra en compañía de otros miles de hombres, todos ellos revolviéndose en el estiércol», que diría Lutero burlándose de sus pretensiones de iluminado al poco de la derrota de Frankenhausen, anunciando triunfalmente que Dios había juzgado como se merecía al falso profeta)[6]. La voluntad de Dios era absolutamente libre, y un Dios libre podía mover el espíritu de cualquier hombre, por pobre e ignorante que éste fuera. Hay que señalar que los misioneros y predicadores radicales alemanes tuvieron alguna que otra vez la idea peregrina de querer ganar a su causa a duques, electores o consejeros de la ciudad; de cualquier manera, no cabe duda de que en sus períodos más militantes e influyentes estuvieron vol-

[6] Martín Lutero, «Eine Schreckliche Geschichte und ein Gericht Gottes über Thomas Müntzer, darin Gott öffentlich desselben Geists Lügen straft und verdammt», *Schriften*, XVIII, en *Werke: Kritische Gesamtausgabe* (Weimar, H. Böhlau, 1883-1957), 367.

cados fundamentalmente hacia la gente corriente, en especial hacia los artesanos y los campesinos.

Cuando Praga resultó a su vez una ciudad inhospitalaria, Müntzer merodeó por las comarcas de Turingia y Sajonia hasta que se sintió llamado a Allstedt, pequeña población cerca de las minas de cobre de Mansfeld, donde se estableció y casó con una antigua monja. Allí procedió a la creación de un *Verbündniss* entre artesanos y mineros, especie de sindicato destinado a abrazar en definitiva a toda la cristiandad; hizo un llamamiento a los príncipes y potentados a que abandonaran sus palacios y vivieran como cristianos, y amenazó con la muerte a todos los que desoyeran sus consejos evangélicos. Cuando el duque Jorge de Sajonia y el conde Ernesto von Mansfeld prohibieron a sus súbditos que asistieran a sus servicios religiosos, él los desafió a ellos y a sus sacerdotes a que le mostraran dónde y en qué se había opuesto a las Escrituras, y escribió en tono de reto al conde en carta fechada el 22 de septiembre de 1523: «Y deberías saber que en tan tremendas y transcendentales materias no tengo el mínimo miedo. Pero tú quieres que se te tema más que al mismo Dios, como puedo probarte por tus acciones y órdenes diversas... Te trataré mil veces peor que tratara Lutero al papa.» Y firma como de costumbre: «Tomás Müntzer, el que acabará con los no creyentes»[7].

Lutero vio el peligro que se encerraba en el evangelio social de Müntzer y en sus pretensiones de megalómano, expresó su desconfianza ante sus respuestas evasivas cuando lo citó para interrogarlo y finalmente descargó contra él todo el peso de su enfado. En carta de finales de julio de 1524 dirigida a Federico el Prudente, elector de Sajonia, y al duque Juan de Sajonia, Lutero se preciaba de haber humillado al profeta en un encuentro acaecido algunos años antes. «Se le dio un par de puñetazos en la nariz en mi presencia en el claustro de Wittenberg»[8]. El hecho de que Lutero no cesara de impugnarlo en sus cartas, sermones y conversaciones de sobremesa es una buena prueba contra los que pretenden reducir a Müntzer a una figura de segundo o tercer orden dentro del mundo de la Reforma. Se cuentan más de una centena de ataques contra él en las obras completas de Lutero, en la actualidad cuidadosamente recogidas, entre los que cabe resaltar el que aparece en el último sermón de Lutero pronunciado el 15 de febrero de 1546, cuando Müntzer llevaba ya muerto más de veinte años[9].

UN TEÓLOGO CON ESPADA

Müntzer vaticinó una alteración universal del orden existente como parte de los designios de Dios e interpretó las cada vez más acuciantes

---

[7] FRANZ, p. 394, Müntzer al conde Ernst von Mansfeld, Allstedt, 22 de sept. de 1523.

[8] LUTERO, «Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist», *Schriften*. XV, 213-15.

[9] Erwin MÜHLHAUPT, *Luther über Müntzer* (Witten, 1973), pp. 109-110.

exigencias de los campesinos como preanuncio del inminente establecimiento del reino de los cielos en la tierra. Pero no se paró en profetizar un nuevo y glorioso reino de justicia. En la historia del pensamiento utópico moderno destaca en efecto como exponente formidable de la obligación que tiene el hombre de acompañar con la práctica la voluntad de Dios, sin retroceder ante la posibilidad de emplear la violencia para cumplir mejor sus designios. Ya no bastaban las simples palabras para predicar el Evangelio de la salvación; se precisaban también actos concretos. Cuando en el verano de 1525, no mucho tiempo tras la ejecución de Müntzer, decidió Lutero casarse con la antigua monja Catalina von Bora, no hacía sino caricaturizar crudamente la doctrina de Müntzer al decir que también él quería celebrar el evangelio no sólo con la Palabra sino también con el Acto. En Allstedt Müntzer había recurrido a los hechos. En su nueva liturgia no quedaban vestigios de lo que él consideraba como un ritual pagano, centrándose en el aspecto de la comunión interior entre Dios y el hombre. Acudían a oirle los fieles por millares. Pero en la entrada de su propia ciudad, Mallerbach, se erguía una capilla católica en la que los hombres, cual paganos, adoraban una estatua y le ofrecían incluso ex-votos de cera. Se adoraba al diablo en persona bajo el nombre de María. Müntzer exhortó a sus correligionarios a acabar con esta idolatría grosera y poco después pudo observar complacido cómo la capilla era pasto de las llamas.

La doctrina de Müntzer de la iluminación interna abría de par en par el abanico de posibilidades para una nueva lectura social del Evangelio. Algunos textos evangélicos que hablaban del hambre espiritual se interpretaron como si se tratara en realidad del hambre física. Asimismo Müntzer tomó la profecía de Daniel en el capítulo VII, versículo 27, de que se daría el poder de los cielos al «pueblo de los santos del Altísimo» como si se refiriera al pueblo llano. Aunque estimaba mucho a Joaquín de Fiore, su inminente reino de Dios no era el asunto de una sagrada hermandad monástica, sino de la gente corriente y, sobre todo, de campesinos de carne y hueso rebelados contra sus amos. En una carta escrita el 13 de mayo de 1525 a los varones de Erfurt, justo antes del crucial encuentro de Frankenhausen, Müntzer declaraba: «Según el capítulo VII de Daniel y los capítulos XVIII y XIX del Apocalipsis, la autoridad debe de recaer en la gente del pueblo. La práctica totalidad de los juicios que se leen en la Biblia dan testimonio de que las criaturas han de ser libres; de lo contrario, la palabra pura de Dios se quedará sin cumplir»[10]. Müntzer establecía así un nexo importante en la historia del mundo entre un cuerpo concreto, el pueblo llano en acción, y una enseñanza religiosa basada en una nueva interpretación de la Escritura. La ira de Moisés y de los profetas resucitaba así con toda su fuerza, dirigida principalmente contra

[10] FRANZ, p. 471: Müntzer al pueblo de Erfurt, Frankenhausen, el 13 de mayo de 1525. Esta es la traducción que hace Lutero del profeta Daniel, VII, 27: «Aber das Reich Gewalt und Macht untem dem ganzen Himmel wird dem heiligen Volk des Höchsten gegeben werden».

los notables del lugar, identificados al efecto con los antiguos pecadores de Judea e Israel.

En la *città felice* italiana los patricios eran los dirigentes naturales de la sociedad perfecta; en la *Utopía* de Moro los pilares del reino eran los cabezas de familia, generalmente versados en las letras. La elección de Müntzer recayó sobre el pueblo llano, que era capaz de sufrir el martirio en su búsqueda de Dios y para el cumplimiento de su sagrada voluntad. Las autoridades de este mundo no constituían ningún impedimento para estas hermandades de cristianos dispuestos a todo al sentirse los nuevos elegidos. Como habían sido purificados y exaltados, estos soldados alistados en el ejército de los justos podían asestar toda clase de golpes sin ningún problema. El aliado de Müntzer, Andreas Karlstadt, se sentía incómodo ante la insistencia de su amigo en organizar a los campesinos en una hermandad con el fin de traer a la tierra el reino de Dios. Había como una derogación implícita de su omnipotencia en esta nueva necesidad de formar una *Christliche Vereinigung*, un sindicato cristiano. ¿No podía Dios inaugurar solo el reino de los justos? Karlstadt había puntualizado a Müntzer que los hombres vivían en este mundo como en el país de los muertos y que, mientras siguieran sometidos a los imperativos de la carne, no podría triunfar la justicia de Cristo. Müntzer negó esta restricción. Predicó una vida celestial en la tierra, que se podía conseguir otorgando el poder de la espada a la comunidad entera y cultivando la perfección interior y el entendimiento *(Verstand)* de los pobres. La doctrina milenarista del paraíso terrenal asumía con Müntzer algo así como un carácter de clase, un momento revolucionario en la historia de la idea. La concepción de que antes de la inauguración del reino de Cristo formarían los escogidos un *Bund* que los uniría en la paz y en la guerra recibió un impulso especial con la *Verbündniss* ideada por Müntzer para la ciudad de Allstedt. Esta idea tomó cuerpo con el juramento solemne que hacían los escogidos de entregarse en cuerpo y alma a la acción. En el transcurso del tiempo, esta especie de alianza, como tantas otras formas sectarias de la Reforma, se secularizaría en esas sociedades secretas que convertirían la revolución en una utopía mundana.

En el reino de los cielos de Müntzer no cabían los teólogos pedantes, y menos aún Lutero, al que se le describe a veces como el doctor embustero *(Doctor Lügner)*. Se detecta una poderosa corriente anti-intelectualista en la predición de Müntzer, como sucedería entre los *diggers* y los *ranters* de la guerra civil inglesa y en el resurgir populista americano del siglo XIX, aunque a aquél le moviera menos sin duda un oscurantismo simplista que un profundo deseo de inculcar ánimos a los pobres ignorantes pero virtuosos, y castigar a los sabios que se servían de sus talentos exclusivamente para fines degenerados. Sermón tras sermón, Müntzer fue exponiendo los ataques de Jeremías contra los mercaderes ricos y los sabios de este mundo, así como su aprecio por los campesinos humildes de buena fe. Pero el que cada cristiano descubriera en el Evangelio un nuevo orden de justicia no implicaba que tuviera que atenerse a

la letra y a la ley y mantenerse como cautivo de éstas. Cada hombre tenía el mismo poder para buscarse su camino propio hacia Dios mediante la palabra interior en la misma medida que mediante el texto propiamente dicho, posición teológica que consumaría el quiasmo entre Müntzer y los luteranos ortodoxos. La doctrina de la «palabra interior» siempre ha parecido una amenaza al sistema eclesiástico de cualquier religión escriturística. «Tal vez te preguntes cómo penetra la Palabra en tu corazón», interpela Müntzer de manera un tanto retórica. «Pues bien, viene de Dios a ti cuando te hallas en un estado de admiración... Y este estar admirado, ya se trate de la palabra de Dios o no, empieza a darse cuando tenemos solamente seis o siete años, como se dice en Números XIX... Y cualquier hombre que no se haya vuelto receptivo y consciente a través del testimonio viviente de Dios, Romanos XVIII, no tiene en realidad nada que decir, aun cuando se hubiera leído cien mil veces la Biblia»[11].

La verdadera fe cristiana era algo que se daba muy raramente en la cristiandad, según Müntzer. Una fe ligera no era fe de ninguna manera. No se precisaba de la Biblia para tener una fe verdadera; ésta podía conseguirla los que nunca habían oído la Escritura u otros libros. La Biblia daba testimonio simplemente de cómo lo habían conseguido otros hombres en otros tiempos, pero no creaba de por sí dicha fe. La doctrina de la potencia del hombre corriente gracias a la infusión del Espíritu Santo, en contraste al «Bibel Babel Bubel» de Lutero, volverá a aparecer incontables veces en la historia de la utopía revolucionaria, lo mismo que se repetirá a menudo la confrontación entre el tipo Lutero y el tipo Müntzer. Winstanley el *digger* encarnará, por su parte, la imagen de Müntzer para ser después derrotado por los bibliólatras puritanos. Y cuando se seculárice la utopía revolucionaria milenarista, Marx se erigirá en vencedor con su libro sobre los anarquistas «espiritualizantes» que no hacen más que perorar acerca de sus impresiones de estar en lo justo.

El hombre corriente, o el pueblo llano, serían los portadores de la justicia divina en el mundo, por entender mejor que los sabios el significado del reino de los cielos. En la interpretación «social» que hace Müntzer de los profetas del Antiguo Testamento aparecen los campesinos encumbrados por encima de los grandes de la tierra. ¿Qué podían entender del reino de los cielos los bebedores y comilones degenerados que nunca habían sabido lo que era la privación? Si pasamos por alto un lapsus ocasional en el que Müntzer se quejó de la estupidez e ignorancia de la gente humilde, hemos de decir que siempre la tuvo en más que a las clases dirigentes corrompidas. Este absolutismo en su postura no le impidió, sin embargo, escribir con cierta humildad a Federico el Sabio, pidiéndole que se pusiera a la cabeza de la cruzada contra los sin Dios. Siempre es-

[11] El libro de los Números, XIX, se refiere a la purificación exigida antes del séptimo día tras haber tocado a un cadáver. Esta es la peculiar y libre interpretación que hace Müntzer del texto bíblico: «Auslegung des andern unterschyds Danielis dess propheten gepredigt auffm schloss zu Alstet vor den tetigen thewren Herzcogen und vorstehern zu Sachssen durch Thoma Müntzer diener des wordt gottes (1524); Franz, p. 21.

tuvo latente esa remota esperanza de que, de pronto, viera también la luz algún príncipe poderoso, fantasía ésta que se ha adueñado de más de un utópico cuando las cosas no iban muy bien.

Müntzer estaba de acuerdo con que las Escrituras encerraban en sí la verdad del nuevo orden; ahora bien –y esto le caracteriza sobre los demás–, su significado y práctica no eran igualmente accesibles a todos los laicos cristianos. El hombre corriente era superior a las clases elevadas en su comprensión de la Escritura, ya que el lujo y los vicios concomitantes a su situación las imposibilitaban para ver el significado profundo de la Palabra. Aunque la hermandad y la unión formaban la base del nuevo orden, sólo los trabajadores honestos podían captar su esencia –justo lo contrario del orden calvinista de después, que daría preferencia a los socialmente poderosos en la congregación, como si la prosperidad fuera un signo eficaz de estar en gracia–. Los pobres eran los verdaderos escogidos y había que prestar especial atención a su particular entendimiento de las Escrituras, ya que sólo ellos habían sido visitados por el temor de Dios *(Gottesfurcht)*. La total entrega al reino de Dios en la tierra exigía ante todo estar libre de orgullo y ensimismamiento, siendo los más idóneos para ello los que se encontraban ya desembarazados de los bienes terrenales. «Pues la roca, desprendida de la montaña sin necesidad de colaboración humana, se ha vuelto muy poderosa. Los pobres y campesinos ven esto con más clarividencia que vosotros», advertía Müntzer al duque Juan de Sajonia y a su hijo Juan Federico en Allstedt el 13 de julio de 1524 en su sermón explicativo del terrible sueño de Nabucodonosor referido por Daniel[12]. Esta famosa *Fürstenpredigt* se publicó en Allstedt y trajo consigo la expulsión de Turingia de su impresor. En su sermón a los príncipes Müntzer usaba el tono de la exhortación, la amonestación y la amenaza. Su ira contra los que detentaban el poder se inflamaba al constatar que los que tenían el deber de conducir al pueblo llano hacia la regeneración espiritual se negaban a cumplir con esta tarea sagrada y, lo que es peor, impedían a otros el propagar la verdadera fe. Müntzer vaticinó el terrible castigo de los príncipes con un lenguaje que tenía parte del tono de los profetas viejotestamentarios y parte del sabor de la lengua de la calle.

Las pruebas documentales de las reivindicaciones concretas hechas por Müntzer y sus correligionarios son bastante insustanciales. Una curiosa propuesta que hizo durante su interrogatorio –que a un príncipe no se le permitiera tener más de ocho caballos ni a un conde más de cuatro– parece que iba dirigida a aligerar los gastos de alimentación de los animales cuando los nobles y sus séquitos aparecieran en las asambleas. En los documentos que nos han llegado, Müntzer no ataca directamente la propiedad privada en y por sí misma. Se limita a denunciar los enormes latifundios de los señores y a alentar a los campesinos en su lucha para conservar sus propias parcelas de terreno ante la ola de expropiaciones de la

---

[12] *Ibid.*, p. 256.

pequeña hacienda. Lejos de despreciar las cosas materiales, exige la satisfacción de las necesidades cotidianas y lamenta el yugo de los ricos sobre las cabezas de los campesinos, lo cual es un impedimento serio para avanzar por el camino de la vida espiritual. La Palabra de Dios podía verse gravemente amenazada por las penas de este mundo a las que estaba condenada la gran masa de la gente. Esta necesidad de tener cubiertas las necesidades primarias como *conditio sine qua non* para la preparación espiritual seguirá presente en las doctrinas de los moravos y puritanos del siglo XVII. En correspondencia con las comunidades campesinas, Müntzer dedicó su atención a objetivos concretos sin perder nunca de vista el fin supremo del reino de Dios y de la perfecta justicia en la tierra. No se puede decir que se perdiera por completo en visiones de índole apocalíptica: tomó nota de los problemas cotidianos, de las quejas de los campesinos y artesanos, prestándose como intermediario en las negociaciones para librar los terrenos comunales de los animales de los señores y para repartir la propiedad confiscada a la Iglesia entre los más pobres del lugar, a la vez que intervino a menudo en las disputas entre campesinos individuales y entre aldeas vecinas. Lutero arremetió duramente contra las expropiaciones por parte de los campesinos, defendiendo la necesidad de reprimirlas de manera sangrienta. Müntzer replicó en tono agrio y con toda claridad a los «acomodados» de Wittenberg. «Y de este modo hacen correr entre los pobres el mandamiento de Dios de "no robarás". Pero esto es pura falacia, pues son ellos los causantes de que los obreros manuales y, en general, la mayoría del pueblo, tengan dificultades para sobrevivir, y, consiguientemente, tengan que acudir a medidas perentorias. El doctor mentiroso dice en seguida amén a los que dice Miqueas en el capítulo tercero, que al que se le sorprenda infringiendo la ley hay que colgarlo. Son los señores los que tienen la culpa de que los pobres sean sus enemigos. Como no quieren suprimir la causa del mal general, será imposible que haya paz en mucho tiempo»[13].

Müntzer, el defensor de los pobres, empleó un lenguaje vulgar que se alejaba bastante de la latinidad humanista de un Tomás Moro o de los italianos; podía competir por la robustez de su manera de hablar, con el propio Doctor *Lügner*. Los hombres tenían que conducirse unos con otros como hermanos, escribió al pueblo de Allstedt el 15 de agosto de 1524, y no dar el lamentable espectáculo de unos cristianos sacrificándose los unos a los otros sobre la losa del matadero[14]. Sus palabras de harengador penetraban fácilmente en los corazones de sus oyentes, como cuando les sugería las imágenes de un Josué o un Gedeón, o de los que habían sido encargados por Dios para expulsar de la tierra santa a los filisteos. Para definir correctamente a Müntzer, hay que atender ante todo al tono que se desprende de sus sermones, y no a las impresiones que

[13] MÜNTZER: «Hoch verursachte Schutzrede und antwwort wider das Gaistlosse Sanft lebende fleysch zu Wittenberg» (1525); Franz, p. 329.
[14] FRANZ, p. 434. Müntzer al pueblo de Allstedt, Mühlhausen, 15 de agosto de 1524.

pueden producirnos ciertas historietas más o menos verídicas contadas por sus enemigos. Aunque saludó el ímpetu destructor de los campesinos en los levantamientos de 1524/5 –en el espacio de dos semanas se saquearon en el Harz y Turingia unos cuarenta monasterios– con un lenguaje cargado de imágenes de los profetas, en especial de Isaías y Miqueas, la suya no fue simplemente la tradicional predicación estilo Antiguo Testamento. Hacia finales de abril de 1525, cuando se acercaba a la confrontación definitiva, escribió al pueblo de Allstedt: «Todas las comarcas de Alemania, Francia e Italia están alerta. El maestro proveerá. Si fuerais sólo tres los que con fe buscarais su nombre y su gloria, no tendríais que tener miedo de 100.000... ¡Arremeted contra ellos! No os preocupen los aullidos de los sin Dios. Acabarán portándose como corderitos, lloriqueando e implorándoos como niños. No mostréis piedad alguna, como ha dicho Dios por medio de Moisés.» Se dirigía a los hombres de Allstedt para que levantaran al pueblo en las ciudades y aldeas, especialmente a los mineros. «No dejéis que se enfríe vuestra espada. Golpead el yunque con el martillo *-pinkepanke-*»[15]. En los sermones de Müntzer se detecta un ingenio e ironía de especial agudeza. Domina una seriedad tremenda cuando reta al mundo entero. En la adaptación de Müntzer de las palabras de los profetas hebreos se nota cómo sabe traducir los términos abstractos del original a otros términos más concretos; así, por ejemplo, el «pueblo» se convierte en «los labriegos y artesanos pobres». Aunque sus sermones y cartas abundan en citas bíblicas –sobre todo la justicia de Amós y la venganza divina tal y como aparece en Jeremías, en los Jueces y en los Reyes–, para él cuenta solamente el espíritu de la Escritura, no la letra. Los profetas medievales que vaticinaron el reino del Espíritu Santo ni desarrollaron el tema de la importancia trascendental de los pobres de la tierra ni utilizaron el lenguaje sencillo de éstos. La definición que hace Müntzer del hombre nuevo, que emergería tras un holocausto apocalíptico, no se puede decir que carezca enteramente de precedentes, si bien su lenguaje inusual y áspero le presta una especial frescura.

Müntzer estaba en perfecto conocimiento de los escritos de Joaquín de Fiore, de finales del siglo XII, y de los místicos alemanes de los siglos XIII y XIV, aunque hay que precisar que Lutero exageró los orígenes joaquinistas del pensamiento de Müntzer, sobre todo para poder llegar a un entendimiento con él. Su doctrina de la palabra interior era un rechazo peligroso del sentido literal de la Biblia, herejía que Lutero hacía remontar Joaquín, con su libre interpretación de los textos según la armonía que él establecía entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Si bien Müntzer había escrito a Hans Zeiss el 2 de diciembre de 1523: «Para mí tiene mucha importancia el testimonio del abad Joaquín»[16], se esforzó por negar las acusaciones de Lutero y demás «entendidos» en el sentido de que co-

---

[15] *Ibid.*, pp. 454-455. Müntzer al pueblo de Allstedt, Mühlhausen, en torno al 26 ó 27 de abril de 1525.

[16] *Ibid.*, p. 398. Müntzer a Hans Zeiss, Allstedt, 2 de dic. de 1523.

piaba sus doctrinas directamente de Joaquín, no haciendo sino repetir su famosa idea del Eterno Evangelio. Müntzer había pensado seriamente en preparar un comentario completo sobre las Escrituras a la manera de Joaquín, pero dejando bien en claro sus grandes diferencias con el profeta medieval. Müntzer no era ningún imitador.

Las distinciones palmarias entre las concepciones teológicas y sociológicas de Joaquín y Müntzer hacen que las acusaciones de Lutero carezcan de fundamento. La progresión en el desarrollo de la conciencia, que Joaquín hace coincidir con tres fases diferentes, no es realmente una evolución del entendimiento humano, sino que representa tres estadios discretos en la revelación de la verdad por parte de Dios. En la visión de Joaquín, la predestinación numerológica es absoluta y el esfuerzo y la voluntad de los hombres no pueden influir para nada en la cronología de la iluminación. El hombre es pasivo. Hay que esperar a Spengler para encontrar un pensador importante encerrado en un molde aritmético. En un momento dado en el tiempo tiene lugar un nuevo desarrollo espiritual, el reino del Espíritu Santo en la tierra, pero sin que tenga que hacer nada el hombre para producir dicha transformación. Las modernas teorías seglares sobre los estadios, por muy deterministas que sean, dejan siempre un hueco en la intervención humana en la transformación de la conciencia de más envergadura de lo que se pretende hacer creer a veces. A este respecto Müntzer posee más el talante moderno que el joaquinista-medieval. El conflicto entre los escogidos según Müntzer, «la gente humilde y los campesinos» y los sacerdotes no estriba en una visión mística cuyas claves ocultas se podrían hallar en la Biblia. Después de los medos y los persas y de los griegos y los romanos, el Sacro Imperio Romano de la época –la quinta monarquía– «también es de hierro». «La quinta monarquía es ésta que tenemos ante los ojos», puntualizó en su *Fürstenpredigt*[17]. Los paganos y los judíos volverían al seno de la Iglesia sólo cuando vieran el triunfo de la verdadera fe en la conducta de cada día de los cristianos, dependiendo por tanto su conversión de su convicción de la superioridad de la práctica cristiana en este mundo. Para Joaquín, el reino del Espíritu Santo será el último reino en la tierra, tras el cual habrá otro Juicio y un reino celeste. Por su parte, Müntzer no establece ningún corte cronológico preciso entre la victoria de Cristo y un movimiento hacia el cielo.

El hombre se halla actualmente en el estado de los brutos por estar inmerso en la carne. Es misión del cristianismo reformado devolverlo a Dios: Cristo, al hacerse hombre, le mostrará el camino para convertirse en hombre divinizado, inseparable de Dios. Sólo si el hombre se halla en un estado de temor a Dios, un estado de conciencia sobre su situación moral, podrá recibir la gracia y ser iluminado. En un comentario sobre Lucas, titulado *Ausgedrückte Entblösung des falschen Glaubens der ungetrewen* (Mühlhausen, 1524), adquiere la antropología de Müntzer una

[17] *Ibid.*, p. 256.

forma realmente sorprendente. «Para los creyentes, lo que es imposible para la naturaleza tiene lugar en la realidad... Nosotros, hombres terrenales y carnales, nos convertimos en dioses al hacerse Cristo hombre y así somos los protegidos de Dios junto con El, enseñados por El en persona y divinizados por El. Y más todavía. Nos transformamos de tal suerte que la vida terrenal se cambia en vida celeste»[18].

En la utopía cristiana radical de Müntzer, la entrada en el reino de los cielos en la tierra, y en el cielo propiamente dicho, presentaba prácticamente las mismas características. No se reconocen aqui los tejemanejes de la república humanista de Moro ni los caprichos de los humanos que la habitan. La revolución de los escogidos, tanto al nivel de sus almas como de la acción, es de por sí la condición ideal, consumada en la unidad del combate. La utopía de Moro dejaba campo libre a las ambigüedades propias de lo que cada uno podía desear para sí. Por su lado, Müntzer quería verse libre de dudas en el terreno de las expectativas. La erradicación de las mismas del corazón de cada hombre constituye uno de los puntos esenciales de su evangelio. Este vigoroso predicador abría ante sus fieles las puertas de un paraíso interior, donde se hallaban en un estado de eupsiquia. Al menos momentáneamente quedaban silenciados los tormentos de la ambigüedad al empuñar el martillo que se convertiría en su símbolo, al humillar al enemigo, al escribir himnos a una vida en estado de divinización, o al predicar la implacable destrucción de los no creyentes. La utopía era estar en condiciones de entusiasmarse revolucionariamente. Ya estaba prefijado un término histórico de los tiempos; los escogidos avanzaban hacia el mismo en palabras y obras. De cuando en cuando tendrían que soportar sufrimientos especiales, que no eran sino una prueba que les mandaba Dios para templar su ánimo. Pero nunca había abandonado Dios a los suyos, ni lo haría jamás. Cuando llegara el momento indicado la venganza sería su recompensa, con lo que estaba asegurado el triunfo sobre sus enemigos.

La promesa de Müntzer de un cielo en la tierra, que él relacionó con los clamores de los campesinos pidiendo más tierras, llevaba consigo una transformación completa de la conciencia religiosa, el reconocimiento positivo por parte del hombre humilde de su excepcional valor espiritual. Hay mucho en Müntzer de innovación a nivel teológico, de constante búsqueda de un vocabulario religioso personal que le sirva para describir los estados que puede experimentar un hombre en medio de sus dudas sobre si ha conseguido el temor de Dios. Sus cinco estados del alma previos a la entrada del Espíritu Santo en el corazón del hombre empezaban por un despojarse de la carne pecadora para culminar en un estado de profunda desazón y de exterior agitación. La llegada de la fe *(Ankunft)*, el primer movimiento del Espíritu Santo en dirección del hombre, podía ocurrir en cualquier momento y en cualquier lugar. La fase siguiente era la contemplación, el maravillarse activamente ante el misterio de la vida

[18] *Ibid.*, p. 281.

y de la creación entera; contemplación que, a su vez, se veía interrumpida por una gran agitación del espíritu. En medio de la tribulación y el acoso de las dudas, el hombre se sentía como al borde de un abismo. Luchando tenazmente con el vendaval espiritual, el hombre pasaba después a la senda segura hacia Dios.

Los que querrían no ver en Müntzer más que un cabecilla revolucionario suelen ignorar lamentablemente uno de sus aspectos más destacados como retórico de la predicación y analizador de la experiencia cristiana. En el borrador de una epístola enviada a los hermanos de Stolberg el 18 de julio de 1523, se muestra más descriptivo que en la redacción definitiva: «Antes de llegarse a esto (que un hombre esté seguro de su salvación), sobrevienen tantas inundaciones y catástrofes que el hombre acaba perdiendo el deseo de seguir viviendo: así, este mar tormentoso se suele tragar a más de un hombre que cree haber llegado a puerto seguro. Por eso no se debería esquivar esta tormenta, sino, antes bien, hacerla frente con entereza, como hacen los experimentados marineros. Pues el Señor no concederá a nadie su testimonio sagrado antes de haber luchado valientemente en medio de la incertidumbre. En resumidas cuentas, que son pocos los hombres que poseen el verdadero espíritu de Cristo»[19]. El esfuerzo psíquico para llegar hasta Dios lo describen con imágenes clásicas los que han intentado articular a lo largo de la historia su angustia religiosa y su triunfo final. La receptividad pasiva, fundamental en las revelaciones que nos han legado tantos místicos cristianos, tiene menos importancia en Müntzer, para el que la victoria ha de llegar tras una contienda dura e implacable. Como escribió en carta escrita en Eisleben el 30 de mayo de 1524 a su amigo Chistoph Meinhard, a propósito del salmo VIII, «cuando un hombre inmerso en lo profundo del mar se da cuenta de su origen, cuando se halla enmedio de un torbellino, ha de obrar como si fuera un pez. Se hace con el entorno, nada contracorriente atravesando el agua, y regresa así al lugar de su primer origen»[20]. Al mismo tiempo, se perciben claramente las fuentes teológicas de numerosos términos familiares a las revoluciones modernas –como *Bewegung* (movimiento) y *Entfremfung* (alienación)– dentro de su retórica de la salvación y la emancipación. La doctrina de Müntzer del corazón despojado gracias al sufrimiento y a la Cruz, de modo que sólo entonces podrían los hombres ser habitados por el Espíritu Santo, se situaba en flagrante contradicción con la afirmación de Lutero de que había recibido el don de Dios mediante la lectura y comentario de la Escritura.

Müntzer se negó a ser juzgado solamente por teólogos cristianos. La suya era una religión universal que iba más allá de la fe en el Antiguo Testamento, pues admitía la posibilidad de que los paganos y los turcos fueran penetrados por el Espíritu Santo. Sólo los que habían tenido una

[19] *Ibid.*, pp. 21-22.
[20] *Ibid.*, p. 403, Müntzer a Christoph Meinhard: «Auslegung des 18. Psalms», Allstedt, 30 de mayo de 1524.

verdadera experiencia religiosa podían juzgar a los otros escogidos de todo el mundo, grupo de hombres independiente de la palabra escrita o de cualquier otro ritual. El dirigirse a los eruditos teólogos no creyentes equivalía a echar a los cerdos la comida de la familia. Sólo los que habían experimentado la *Anfechtung*, el estado de tribulación y desesperación, y la crisis de la fe, estaban en condiciones realmente de oír y sentir lo que predicaba Müntzer. Los justificadores eran precisamente los que pertenecían al *Volk* de los creyentes escogidos, y nadie más. El universalismo de Müntzer, escandaloso en pleno siglo XVI, formaría después parte esencial de la utopía pansófica.

Los tiempos estaban a punto de cumplirse, el Juicio de Dios era inminente y Müntzer aparecía como un nuevo Daniel venido para guiar a los que querían renunciar a las corrupciones de este mundo y estaban dispuestos a que Dios empapara sus personas en espera del acontecimiento apocalíptico que estaba al caer. Los luteranos ortodoxos negaban el derecho a empuñar las armas contra la autoridad, aunque fuera para acelerar el cumplimiento de la obra de Dios. La aceptación por Lutero del dominio externo de los príncipes alemanes, por un lado, y de la libertad cristiana del hombre interior, por el otro, era para Müntzer una doctrina satánica que implicaba el aceptar el orden perverso de esta vida y el dar a unas simples creaturas la parte del temor de Dios que se le debía a El en exclusiva. Para Lutero, el orden de este mundo no se debía asociar con el Evangelio, el cual hablaba de cosas espirituales, no terrenales. La ley cristiana exigía la subordinación a la autoridad competente, independientemente de si ésta era justa o no, y predicaba la legitimidad de la condición de siervos. Müntzer rechazaba los dos órdenes de Lutero, el orden según la ley natural y el orden cristiano. Para Müntzer no podían existir un orden mundano aparte, imperfecto y malvado, que sirviera en cierto modo de entorno al evangelio espiritual; no había más que un solo orden de perfección. Su *Ausgedrückte Entblössung* denunciaba la vida muelle de los principes como un descenso al estado de animalidad. Los hombres no podían honrar a la vez a estas *Kreaturen* y a Dios, pues se trataba de dos dominios totalmente opuestos. Los príncipes no eran señores de nada, sino objetos externos y carnales sin ninguna significación para la elevación espiritual del hombre. No era a los príncipes a quienes había que obedecer, sino a los escogidos, pues éstos conducirían a los que creyeran a una fase del ser superior.

Müntzer y sus correligionarios habían declarado que los príncipes eran seres sin valor y absolutamente despreciables. Cuando Lutero descubrió este desdén sistemático hacia la autoridad, saltó y se dispuso al ataque. Denunció de inmediato las pretensiones de los campesinos y sus cabecillas: no es que se opusieran a todo gobierno, sino sólo al de los príncipes, pues en realidad ellos mismos querían el señoría para sí. El desinflar las utopías revolucionarias atacando su igualitarismo como ambición disfrazada ha sido cosa corriente en la historia ya desde el mismo Aristófanes, lo que no ha carecido por cierto de algún fundamento. Lutero acu-

só a Müntzer de querer ser un nuevo Kaiser turco, pretendiendo que la espada fuera el árbitro en las disputas teológicas y declarando la guerra a los poderes seglares de la sociedad con la perversa intención de ponerse él en su lugar. Le resultaba excesiva en verdad la arrogancia de este apóstol de los campesinos. ¿Quién le había nombrado para la tarea de limpiar y cristianizar el orden temporal? En una carta dirigida a Nikolaus von Amsdorf el 11 de abril de 1525 Lutero ironiza a propósito del predicador rastrero hambriento de poder: «Munzer Mulhusii rex et imperator est, non solum doctor»[21]. Las diferencias teológicas existentes entre ellos quedaron así al margen al centrar las críticas sobre todo en sus ansias de encumbramiento personal. (Algunos líderes filosóficos de la Revolución francesa, lo mismo que Marx y Lenin, serían también objeto de semejantes denuncias.) El «doctor» quería por tanto ser «imperator» y se servía con este fin de los campesinos para destruir todo vestigio de orden, a la vez que los hundía en el caos más completo. Müntzer era para Lutero el archidiablo *(Erzteufel)*. Mientras este diablo hablaba con la lengua, Lutero había estado a favor de dejarle expresarse para que los orígenes diabólicos de sus actos acabaran traicionándole. Pero, como el monstruo había decidido recurrir a la acción, no quedaba más remedio que aniquilarle.

Hay parte de verdad en la acusación de que Müntzer otorgaba a los escogidos el derecho a masacrar a los descreídos. Esto formaba parte de la justicia divina lo mismo que la matanza de cananeos y amonitas ordenada por Dios. En los escritos de Müntzer se trasluce una doctrina que va más allá de la violencia necesaria, una creencia en que hay que aceptar y bendecir la matanza, con lo que se deja la puerta abierta a ese trágico emparejamiento de utopía y violencia creadora, cuya fuerza como idea revolucionaria todavía no ha desaparecido en nuestros días. La enseñanza social-religiosa de Müntzer es en gran parte reflejo de su propia experiencia mística de ascensión a través de los necesarios estadios antes de quedar asimilado e identificado con Cristo. Había tenido que vaciarse de las ideas recibidas, sufrir las torturas de una total alienación respecto de Dios, verse al borde del abismo y quedar cual campo devastado y baldío. No podía sobrevivir nada del hombre viejo, de modo que la destrucción de los aspectos concupiscentes y pecaminosos del ser tenía que ser total y absoluta. En el mismo sentido preciso, y no sólo por analogía con la experiencia individual, el viejo orden de la sociedad tenía que hacerse añicos si quería surgir el orden nuevo. El Antiguo Testamento era una mina inagotable de ejemplos donde se describía el exterminio de los enemigos de Israel, todos ellos fácilmente trasladables a la Alemania de Müntzer, algo así como un vehículo que él manipuló con un toque de genio. Sus crueles e implacables diatribas contra los señores servían así de contrapunto a los ataques de Lutero contra los campesinos. Ambos se servían como municiones de los mismos textos bíblicos.

---

[21] LUTERO, *Briefwechsel*, III, en Werke, (1933), 472, Lutero a Nikolaus von Amsdorf, Wittenberg, 11 de abril de 1525.

Müntzer no tuvo especiales talentos para describir el gran Domingo que sucedería a la conflagración apocalíptica. Una vez destruidos los impíos, los escogidos establecerían un «reino pacífico» en toda la tierra. Qué clase de reino sería en concreto es algo que no precisó. Pero es precisamente esta neblina sobre lo que sucederá el día siguiente a la victoria la que ha dado origen a una de las utopías más poderosas del mundo occidental. Unas cuatro frases deshilachadas sobre una sociedad en la que las cosas serían propiedad común a todos los hermanos bastaron para mandar a miles de hombres a morir en el campo de batalla. Si todos los hombres fueran moradas del Espíritu Santo, pasarían de creaturas terrenales a creaturas celestes. Esto acaba siendo una utopía tan contundente como la que amontona detalles acerca de un gobierno ideal y su correspondiente economía.

Pese a todas las fórmulas igualitarias que se le atribuyen a Müntzer, el suyo es un cristianismo de escogidos, tan exclusivo como podía ser la aristocracia patricia de los utopistas del Renacimiento. Los escogidos se eligen a sí mismos luchando para abrirse un camino hacia Dios. Una vez conseguida la victoria individual, pueden predicar a los demás a ejemplo de Müntzer, mostrándoles la senda de espinas que hay que recorrer, desafiándoles a emprender el viaje y mofándose de los falsos guías como Lutero, que prometía un camino fácil para llegar a la fe. Müntzer caricaturizó ciertamente la doctrina de Lutero, pero no dio a sus escogidos el talismán de la palabra bíblica, como hiciera Lutero con sus seguidores. La fe en la palabra no era suficiente. La Biblia podía servir para contar a la gente corriente ejemplos de sufrimientos padecidos por verdaderos siervos de Dios en el pasado, pero para convertirse en uno de los escogidos hacía falta pasar por la misma amarga experiencia. No había atajos para llegar a la fe, y los hombres de Wittenber, que atraían adeptos permitiéndoles seguir llevando una vida muelle, no eran sino falsos guías.

El ministerio de Müntzer se ha solido asociar a los tejedores, mineros y campesinos de las poblaciones donde predicaba. Sin embargo, convertirle en el utopista revolucionario de sólo una clase social porque incitara con sus sermones solamente a los desheradados de la tierra sería ignorar su propósito de ganar a todos los hombres cristianos (sin excluir a los burgueses, a las autoridades municipales y a los nobles) a su doctrina de «a Cristo por el dolor». Existe no obstante un punto crítico en el que Müntzer ha dejado a la posteridad una leyenda acerca de un carácter de clase, la inferencia en sus sermones de que la demarcación entre los escogidos de Cristo y los agentes del Anticristo pueden corresponderse con la existente entre los poderosos y los miserables. Los hombres sencillos tenían más probabilidades de ser escogidos porque, pensaba Müntzer, casi siempre los pobres tenían menos objetos de deseo carnal para distraerse de su camino. Los que se revolcaban en los placeres de la carne y se alimentaban a costa de la gente humilde, a la que trataban como a animales, eran doblemente culpables. Estaban tan hundidos en la podredumbre que les era imposible responder a la voz del predicador y renunciar a sa-

tisfacer sus voluntades durante las etapas de la peregrinación cristiana. Pero sobre ellos pendía el estigma adicional de ser autoridades públicas que habían usurpado la gloria de Dios cubriéndose de títulos a la vez que oprimían al pueblo llano y lo reducían a un tal estado de animalidad que también éste era a menudo incapaz de moverse en dirección hacia Dios.

El tono del reino ideal que se iba a inaugurar en seguida era rígidamente ascético. Se tachaba de putiferio el acto sexual que no estuviera dirigido a la procreación. La doctrina del matrimonio de Müntzer, sobre la que habla Lutero en sus *Conversaciones de sobremesa*, prohibía a un hombre tener relaciones sexuales con su mujer si éste no estaba seguro por revelación divina de que iba a crear a un ser santo, en cuyo caso se trataba de un matrimonio de prostíbulo[22]. Esta concepción se casa perfectamente con el ideal de Müntzer de la espiritualización y santificación de la vida bajo el nuevo orden. Ya no habría más hijos de ramera, sino tan sólo hijos de Dios. Al tratar de lo que ocurría el día después de la victoria, Müntzer concede a los suyos el derecho a tomar de sus opresores tan sólo aquello de que tengan verdadera necesidad *(nothaft)*. No les pone delante ninguna utopía de jauja, rebosante de objetos agradables a los sentidos, con el fin de encender su entusiasmo para la lucha. Es posible que los campesinos que batallaban bajo su estandarte soñaran con un *Schlaraffenland*, como pretende Melanchton, aunque no hay pruebas de que Müntzer favoreciera tales ensoñaciones. La pasión de Cristo en la Cruz constituyó siempre la médula de su doctrina.

Cuando, un siglo después, se apoderaron los anabaptistas de la ciudad de Münster, el escándalo de su conducta licenciosa redundó en la ignominia de Müntzer en la cultura occidental. Las ideas de Müntzer pervivieron en el subconsciente de los movimientos utópicos populares, si bien nunca salieron a la superficie con una forma que se asemejara a sus propósitos originales, por confusos que puedan parecernos a veces.

La debacle de Frankenhausen

El apóstol de la violencia se convirtió en víctima de la misma cuando sus tumultuosas y excesivas tropas, empuñando hazadones y estacas contra la caballería y los cañones de sus señores, fueron derrotados en Frankenhausen, y su jefe, Müntzer, que había escapado y hallado refugio en un sótano, fue arrastrado hasta el castillo del conde Ernst von Mansfeld, el noble al que Müntzer escribiera en tono despreciativo año y medio antes. Allí, en presencia del conde, el duque Jorge, un torturador y un escribano, se le sometió a interrogatorio. Lo que se publicó poco después no fue un relato preciso, casi al pie de la letra, como conseguirían ofrecer un siglo después los diestros escribas venecianos, sino un resumen aproximativo de lo que habían sido las actividades de Müntzer en los centros don-

[22] Lutero, *Tischreden*, I, en Werke, 598.

de había predicado y organizado hermandades. Los capturadores pretendían constituir un expediente del que se sacara la impresión que la vida de Müntzer había estado plagada de intrigas. Müntzer soltó los nombres de sus asociados, pero fue imposible sacarle revelaciones extraordinarias. Se sabía muy bien cuál había sido su papel en los alborotos y tumultos que él había instigado. Müntzer persistió en su convicción de que la ejecución de los tres prisioneros la víspera de la batalla había sido obra de la justicia divina. Tampoco elaboró ninguna teología subida de tono en el curso de su examen. Su apología rebosaba de lenguaje bíblico interpretado según su evangelio. Todos debían ser iguales en la cristiandad, y a los príncipes y potentados que se negaran a aceptar esta verdad se les debía sacar fuera y ejecutarlos. Otras pocas frases lacónicas en este mismo espíritu parece ser que las dijo para justificar el levantamiento. No se puede decir a ciencia cierta si Müntzer pronunció efectivamente las palabras que se publicaron después o si, por el contrario, el escribano puso en sus labios sentimientos que solían ser habituales en él; de cualquier manera, no se añadió nada que fuera contrario a los principios del gremio cristiano de Allstedt.

El informe del interrogatorio del 16 de mayo de 1525 se limitaba a repetir lacónicamente los propósitos de la Confederación de Allstedt: «Esta era su creencia y lo que querían poner en práctica: *Omnia sunt communia*. A todos y cada uno hay que darle lo que necesite y cuando lo necesite. Si algún príncipe, conde o señor no quisiera hacer esto, y se le hubiera advertido, será decapitado o ahorcado»[23]. Estas frases han recibido múltiples interpretaciones y, dadas las circunstancias en las que fueron presumiblemente pronunciadas y las discrepancias entre el manuscrito y las versiones publicadas, resulta bastante arriesgada cualquier reconstrucción de lo que dijo Müntzer realmente en dicha ocasión. Ver un promunciamiento protocomunista en unos cuantos eslóganes sobre la igualdad o en la rimbombante fórmula latina «omnia sunt communia», o todavía en la amenaza de matar a los nobles que se opusieran a la nueva regla, es algo así como construir castillos aéreos sobre la fortaleza de Ernst von Mansfeld, donde Müntzer fue vejado e interrogado por los señores católicos como consecuencia de su mal uso de los sacramentos cristianos. La organización formal de un *Bund* y la acción militar pueden sin duda elevar la retórica del cautivo Müntzer al rango del discurso utópico, y su imagen de comunista puede igualmente verse engrandecida mediante frases sacadas de sus sermones sobre el apocalipsis inminente, la regeneración de la humanidad, acciones voluntariosas en nombre de Cristo, el papel de los humildes escogidos y, sobre todo, sobre la venganza divina contra los malvados que se han arrogado el poder absoluto sobre el pueblo llano –aunque en realidad todo esto no constituye de por sí un verdadero manifiesto comunista.

Los interrogadores de Müntzer hicieron de él un hombre exclusivamente empeñado en atentar contra la autoridad. Descubrieron un *Ver-*

---

[23] «Bekentnis Thomas Müntzers» (16 de mayo de 1525), en Franz, p. 548.

bündniss contra el obispo, cuando sólo era un mozalbete, en Ascherleben y en Halle. Su «confesión» se convirtió en la crónica de un mal radical que alcanzaría su momento culminante con la insurrección de Frankenhausen y la gran matanza. Se dijo que Müntzer había abrigado el proyecto de apoderarse del territorio que cubría un radio de diez millas alrededor de Mühlhausen y de unos dominios pertenecientes a Philip von Hesse, propósito en contradicción con su espiritualidad cristiana aunque no con su carácter personal. En estos planes estaba particularmente implicado Juan de Leyden.

El duque Jorge, preocupado por los asesinatos y las insurrecciones, no estaba para discusiones teológicas para él de sabor bizantino. Por otra parte, Lutero y Melanchton expresaron su desencanto ante el poco éxito de los capturadores para explorar más de cerca el problema de si las pretensiones de Müntzer de recibir una revelación divina eran cosa inventada por él o si procedían más bien de la obra directa del diablo. Al recibir el informe de Johann Rühel, Lutero contestó en seguida en estos términos: «Esa confesión no es sino un ejemplo viviente de obcecación diabólica»[24]. El propio prisionero, un hereje contumaz tanto a los ojos de los señores católicos como de los protestantes luteranos, parece que se resignó al final con su suerte. Su última carta, escrita a sus amigos de Mühlhausen desde el castillo de Heldrungen el 17 de mayo, puede leerse lo mismo como una auténtica retracción de su carrera de violencias que como una medida que no tenia más remedio que tomar para proteger a sus seguidores y a su familia. Tampoco han faltado interpretaciones teológicas de tono algo exagerado: la terrible derrota es una advertencia divina y él sufre ahora los tormentos de un Cristo humillado para expiar los pecados de los que habían buscado en Frankenhausen exclusivamente su propio beneficio y no habían luchado contra los príncipes malvados en cumplimiento de la voluntad de Dios. La petición de que se atienda debidamente a su mujer y a su hijo y que ella se lleve todos sus libros y bienes, da una nota de ternura difícil de encontrar en sus sermones y polémicas. Asimismo suplicó a su seguidores: «Trataros mutuamente con sentimientos de amistad y no encolericéis más a los señores como han hecho muchos siguiendo su propio interés... Rehuid ante todo el derramamiento de sangre, sobre lo que quiero preveniros con la mejor fe; pues sé que la mayoría de vosotros no erais partidarios de tumultos y egoismos»[25]. En su despedida final quiso quitarse un gran peso de su alma volviendo a encarecer «que no se derrame más sangre inocente». No se puede asegurar que Müntzer fuera el principal instigador de los levantamientos desorganizados de campesinos por toda Alemania; en efecto, éstos siguieron produciéndose después que él fuera ejecutado. Al final, la leyenda de Müntzer fue más poderosa que los acontecimientos en los que él había participado.

---

[24] LUTERO, *Briefwechsel*, III, 515, Lutero a Johan Rühel, 30 de mayo de 1520.
[25] FRANZ, pp. 473-474.

Los puntos sexto y octavo del interrogatorio, que tuvo lugar once días antes de ser decapitado, versaban sobre unas preguntas que se habían formulado a todos los cautivos: «si todo hubiera salido como esperabais, ¿qué hubieseis hecho?». En el punto octavo la versión publicada por Wolgang Stöckel en Leipzig presentaba una variante importante con respecto al manuscrito aceptado. La famosa frase *Omnia sunt communia* aparece escrita *Omnia simul communia*, es decir, «todas las cosas deberían ser como si se poseyeran en común»[26]. Está claro que Müntzer tenía algunas nocioñes sobre la *communio rerum*, como se deduce de un informe de la época, distinguiendo perfectamente entre *Gemein-nutz* (uso común) y *Eigen-nutz* (uso privado). Pero esto no basta para decir que sus opiniones concordaran con las de Platón en lo tocante a poseer todas las cosas en común. Müntzer pensaba todavía en términos de campesinos «corrientes» que estaban siendo expropiados por los señores, y se sentía preocupado sobre todo por las almas de los escogidos victoriosos y su encomiable fe religiosa mucho más que por los bienes materiales y su distribución equitativa. Sin duda hubo campesinos y artesanos entre los que acudían a oír sus sermones en Allstedt, o entre los que engrosaron su ejército en Frankenhausen, que sólo oyeron sus diatribas contra la insaciable avidez de los señores. Es posible que Müntzer indujera a error a sus humildes oyentes, como dijera Lutero, y que se viera él mismo desbordado por la corriente de sus palabras arrolladoras. De cualquier manera, podemos descubrir en los textos que han llegado hasta nosotros una obsesión particular por el Espíritu Santo y por el alma de cada hombre en concreto hasta tal punto que resulta difícil relacionar a Müntzer con un mundo apocalíptico de riquezas materiales.

Para los reformadores luteranos Müntzer representaba un corruptor de la Escritura, un propagador de doctrinas subversivas respecto a la autoridad temporal, un predicador de ideas peligrosas sobre los métodos para conseguir la iluminación espiritual para cada individuo y un promotor de extravagantes expectativas que nunca podrían satisfacerse. Con su muerte se esperó que acabara también la fama de invulnerabilidad que siempre le había acompañado. En una carta escrita el 19 de mayo de 1525 a su amigo de Bramberg, Joaquín Camerario, anunciándole la derrota de los campesinos y la ejecución de Müntzer, Melanchton expresaba su júbilo no sólo por haber ahogado una rebelión sediciosa, sino también por haber dado al traste con una herejía y con el aura de un falso profeta. «Me alegro profundamente de haber capturado al cabecilla de un levantamiento. Y esto no tanto porque espere que las cosas serán mucho más tranquilas en el futuro, sino porque ha quedado patente que el espíritu de los rebeldes no tiene ninguna fuerza ni autoridad. Señor, ¿en qué clase de patrañas soñaban estos irresponsables? ¿Con qué profecías prefabricadas consiguieron que tanta masa de gente empuñara las armas? ¿Cuántas promesas tuvieron que hacer para convencer al pueblo de que

[26] *Ibid.*, pp. 543, 548.

en un futuro próximo cambiaría el orden de las cosas para que se cumplieran los oráculos del cielo?»[27]. Después de su ejecución, Müntzer se convirtió en símbolo de la rebelión campesina sofocada, y fueron numerosos los predicadores radicales que dejaron de inmediato bien en claro sus diferencias con él mostrando a todo el mundo las cartas que habían escrito contra la doctrina de la violencia y oponiéndose de plano al gremio cristiano de campesinos. El mismo amigo de Müntzer, Karlstadt, se las apañó para hacer creer que no había tenido nada que ver con las «monstruosidades» de Müntzer. Sin embargo, aunque los teólogos de toda laya coincidieron en su celo por enterrar su memoria, Müntzer siguió después de muerto representando una fuerza enemiga con la que había que contar. Los ecos de su teología se podían oír en los lugares más insospechados, mientras que su presencia espiritual sería fuertemente sentida durante muchos años entre los anabaptistas alemanes. Hacia el año 1531 había pasado tanta gente por Mühlhausen para visitar el lugar donde había sido expuesta la cabeza cortada de Müntzer que Lutero temió seriamente que la adulación popular acabara haciendo de él un santo.

LAS LEYENDAS SOBRE MÜNTZER

Durante su vida, Müntzer participó de lleno en las controversias sociales y religiosas de la primera fase de la Reforma; casi quinientos años después de su muerte quedan todavía numerosos partidarios suyos que se disputan su heredad. Se le ha considerado como un santo o como una flor que surge en pleno desierto (en el de la cristiandad en concreto); también se le ha tratado como a un incendiario asesino y archifanático, como al cabecilla de un grupo de campesinos sediciosos y arrasadores. Para algunos otros no pasa de ser un predicador chiflado con una visión reaccionaria y teocrática; otros, en fin, lo han venerado como a un mártir de la revolución social que supo morir por la causa de la emancipación de las clases trabajadoras.

Es difícil valorar exactamente el papel que jugó Müntzer en la Guerra de los campesinos porque los que triunfaron y sobrevivieron para escribir sobre él fueron sus enemigos, dueños de innumerables recursos para exponer la problemática a su gusto. Algunos escritores contemporáneos, como el católico Juan Cochläus, vieron en él el típico producto de la herejía luterana y explicaron la importancia que le dieron los luteranos como un intento de quitarse de encima el estigma de rebeldes que pesaba sobre ellos mismos. Lutero y Melanchton lo convirtieron en guía demoníaco de la Guerra de los campesinos y lanzaron toda una propaganda para desacreditar una doctrina que ofrecía una visión rival de gran poten-

[27] Philipp MELANCHTON, *Opera quae supersunt omnia (Corpus reformatorum)*, ed. C. G. Bretschneider, vol. I (Halle, 1834), col. 744.

cia. Un pastor alemán de finales del siglo XVIII, Goerg Theodor Strobel, atribuyó a las doctrinas inflamatorias de Müntzer el derramamiento de la sangre de miles de personas así como la devastación de numerosos castillos e iglesias de Turingia. Publicó la vida y obras de Müntzer en 1794, en pleno Terror en Francia, con la esperanza de que en Alemania se evitaran así rebeliones como el *Aufrahr* de Müntzer de 1525[28].

En nuestros días resulta prácticamente imposible despojar a Müntzer de sus leyendas –en plural, pues son muchas y contradictorias–. La información real que poseen tanto sus aduladores como sus detractores es más bien escasa. Sus nueve panfletillos (con música litúrgica incluida), publicados en 1523 y 1524, apenas si sirven para constituir un ramillete de pensamiento utópico. En 1968 se publicaron unos cuantos sermones suyos así como una colección de sus cartas, todo ello con el mayor esmero crítico. La extensa biografía de Walter Elliger, un notable estudioso de Müntzer, nos ofrece una información preciosa sobre nuestro personaje, que aparece como un héroe revolucionario digno de tener un monumento[29]. En *Die Histori Thome Müntzers des Anfengers der döringischen Uffrur,* atribuida a Melanchton, sus escritos aparecieron crudamente caricaturizados: «Enseñó... que todos los bienes debían ser poseídos en común, como se escribe en los Actos de los Apóstoles, y que todos debían depositar sus bienes en un lugar común. De esta manera alentaba a la gente a que dejara de trabajar. Si alguien necesitaba alimento o vestido, no tenía más que acudir a los ricos para que éstos cumplieran su deber de cristianos; en efecto, Cristo había querido que se repartieran los bienes entre los necesitados. Y si los ricos no daban sus bienes de buen grado, no quedaba más remedio que quitárselos por la fuerza»[30]. En esta *Historia de Müntzer* se acusaba al guerrero-predicador no de iniciar la rebelión campesina, sino de suministrar una justificación evangélica para ella. Nunca se había visto antes una apología religiosa tan inicua de las sublevaciones campesinas. Sea cual sea el verdadero contenido de la doctrina social de Müntzer –tema todavía debatido acaloradamente entre los historiadores de las dos Alemanias–, el caso es que hay toda una serie de doctrinas que se reclaman en cierto sentido de él. Según la *Historia de Müntzer,* él creía que ningún hombre debía elevarse por encima de ningún otro, que todos los hombres han de ser libres y poseer las cosas en común, y que «a cada cual se le retribuya según sus necesidades» (prefiguración manifiesta, se podría decir, de la fase suprema del comunismo de que habla Marx en su *Crítica del programa de Gotha*). Corrió además un informe aislado sobre varias cosas que había sostenido Müntzer en

---

[28] Georg Theodor STROBEL, *Leben Schriften und Lehren Thomae Müntzers des Urhebers des Bauernaufruhrs in Thueringen* (Nuremberg, 1795).

[29] ELLIGER, Thomas Müntzer; contiene la mejor bibliografía sobre Müntzer en páginas 824-835.

[30] Philipp MELANCHTON, *Die Histori Thome Muntzers des anfengers der Döringischen uffrur* (Hagenau, 1525), citado en la obra editada por Otto H. BRANDT: *Thomas Müntzer, sein Leben und seine Schriften* (Jena, E. Diederichs, 1933), p. 42.

1521: que había que amar a los enemigos, que no se debía buscar la venganza, que había que evitar el jurar y que convenía acelerar la institución de la comunidad de bienes. Son frases sueltas precisamente las que constituyen el meollo de la leyenda comunista de Tomás Müntzer.

Había un tufillo racionalista en los sermones de Müntzer, insólito entre los entusiastas de la Reforma, que condujo a más de un alemán de finales del XVIII y principios del XIX a considerarle como precursor de la Edad de la Razón. El historiador Wilhelm Zimmermann, en el que se basa en gran parte Friedrich Engels para su *La guerra de campesinos en Alemania*, trata a Müntzer de respetable precursor de una rama del pensamiento de la Ilustración y de la Revolución francesa[31]. Siguiendo los pasos de Zimmermann, Marx y Engels continuaron rehabilitando a Müntzer y transformaron el Archidiablo de Lutero en el primer héroe revolucionario plenamente consciente de los tiempos modernos, que trascendió su propio momento para proclamar el objetivo supremo de la revolución comunista. Engels diferenció las *jacqueries* intermitentes de la Edad Media de la revuelta de los campesinos alemanes de 1525 y proclamó que había sido esa guerra el primer acto de la revolución burguesa europea. En la historia de Engels, el movimiento de Müntzer representa la emergencia de «elementos proletarios embrionarios en la ciudad», sobre todo los más bajos en la escala social que fueron, en el origen, simples campesinos desarraigados de sus terruños y excluidos de las rígidas estructuras corporativistas de los artesanos urbanos medievales. En los campesinos sin tierra descubrió Engels el comienzo del movimiento proletario de nuestros días, «con la bandera roja en sus manos y la comunidad de bienes en sus labios»[32]. Müntzer estaba condenado al fracaso desde el principio, pero Marx y Engels mostraron siempre un aprecio especial por los escasos vaticinadores del futuro comunista, aun cuando no lograran descubrir exactamente las «condiciones objetivas» de su época histórica. Karl Kautsky se opone en su *Vorläufer des neueren Sozialismus* (Precursores del socialismo moderno) a esta valoración de Müntzer y lo tacha de simple epígono de las sectas comunistas medievales, que carecían por completo de originalidad, y de mero propagador de las ideas ya expresadas hacía tiempo por los Hermanos del Espíritu Libre[33]. Las diferencias entre Engels y Kautsky proceden de una visión opuesta de los orígenes del socialismo moderno: Kautsky los encontraba al parecer en los gremios medievales de artesanos, y Engels entre los miserables desheredados del período de la Reforma que habían roto con el mundo medieval.

En la historia de la utopía moderna, Müntzer no ha salido del molde en que lo vertiera Engels, «el típico revolucionario que se adelantó a su

[31] Wilhelm ZIMMERMANN, *Algemeine geschichte des grossen Bauernkrieges*, tres partes (Stuttgart, 1841-1843), III, 606 y ss., 766 y ss.

[32] Friedrich ENGELS, *La guerra de campesinos en Alemania*, Ed. Cénit (Madrid, 1934), pp. 7-137.

[33] Karl KAUTSKY, *Die Vorläufer des neueren Sozialismus*, 2.ª ed. (Stuttgart, 1909), II, 42 y siguientes.

tiempo». Ya había habido algunos radicales de la Guerra civil inglesa que se habían reclamado de su leyenda, considerándose unos eslabones más de la misma cadena del pensamiento comunista. En Alemania del Este y en Rusia, a Müntzer se le sigue estudiando bajo este prisma, si bien con mayores sutilezas. Müntzer se ha convertido en el precursor de una revolución comunista mundial iniciada por el campesinado alemán, el cual, al oponerse a la nobleza alemana, alentaba de hecho la revolución burguesa que era una condición necesaria para la revolución proletaria. El manuscrito más antiguo de Müntzer que ha llegado hasta nosotros, un fragmento de un poema litúrgico, fue regalado por el gobierno de Sajonia a José Stalin en su septuagésimo cumpleaños. La apoteosis de Müntzer en el mundo comunista ha sobrevivido a la desestalinización, si bien resulta que se van acumulando los datos de la investigación histórica acerca de la Reforma radical en Europa central, datos que hay que encajar de algún modo en la desarmonía preestablecida de las condiciones objetivas y las intenciones subjetivas.

Hubo un tiempo en que los historiadores marxistas consideraron la teología de Müntzer como una sarta de sandeces para atender más bien a las fuerzas históricas que, al parecer, había puesto en movimiento Müntzer. Ultimamente se ha puesto de moda mostrar que la propia teología era segregadora de potencia revolucionaria. Se hace surgir de su propia teología a un revolucionario de dimensiones tan gigantescas como el propio Lutero. La idea de Müntzer de que cada individuo debe experimentar por sí mismo la victoria espiritual sobre todos los obstáculos según progresa en su caminar hacia Dios se ha convertido, *mutatis mutandis*, en una prefiguración del conflicto espiritual que debe sufrir un verdadero comunista del siglo XX antes de superar todas las dudas y quedar así listo para entrar a formar parte de la *Vereininung* comunista. Se ha dicho que la escatología de Müntzer se asemeja a una filosofía secular de la historia y que su sentido profético de la misión, aun contando con remalazos algo patológicos, puede situarse al nivel de lo que ha de ser la dedicación de cualquier líder de un movimiento político.

Algunos historiadores de la teología ingleses y de la Alemania occidental han rechazado esta interpretación comunista, aunque se han mostrado tan celosos como los marxistas a la hora de querer rescatar a Müntzer de la oscuridad en que se le había relegado. Quieren que no se le asocie con ningún precursor de Marx y lo valoran sobre todo por el valor puramente teológico de sus enseñanzas. No han podido descubrir en los auténticos escritos de Müntzer ninguna promesa de recompensa material para los artesanos y campesinos. La libertad espiritual resultante del ser poseído por Dios es para estos teólogos relacionable con anteriores ideas místicas más bien que con un futuro cielo sensual en la tierra bajo el comunismo.

Las historias más recientes de la Reforma radical buscan amalgamar al Müntzer teólogo y al revolucionario social dentro de un mismo todo, en vez de dejarlos separados sin esperanza de reconciliación; aunque lo

que se hace en realidad con ello no es sino plantear la misma contradicción en un plano más elevado. Si se considera que existen raíces sociales en las concepciones teológicas y que pueden brotar doctrinas sociales en el suelo de la teología, la problemática consiste entonces en saber dónde hay que insistir más a la hora de hacer un juicio histórico, si en el lado del espíritu o en el de la materia. Esta controversia, se ha ido depurando hasta el punto de levantar todo un complicado andamiaje académico en torno a la figura de Müntzer y de la Reforma radical. El *Münzerbild* sigue sin embargo sin terminar. Todavía no se ha dado el último toque al adusto y psíquicamente desgarrado guía que se perdió en el torbellino de la Reforma.

Con la represión de los elementos radicales de la Reforma alemana, la leyenda de Müntzer tuvo que perpetuarse bajo cuerda. Los ciento veinte años que median entre la Guerra de los campesinos en Alemania y la Guerra civil inglesa están plagados de incesantes rebeliones campesinas en las más diversas partes de Europa. Algunas tomaron la forma tradicional de brotes espontáneos en el campo provocados por las epidemias de hambre; otras, como en el caso de Cataluña, no eran sino reivindicaciones para la restauración de antiguas libertades; también se dieron intentonas aisladas, como la revuelta calabresa de Campanella, para hacerse con el poder en algunas provincias. No obstante, si se exceptúa la revuelta de Calabria, a ninguna de estas explosiones pasajeras se las puede asociar con una visión utópica de una reestructuración radical y popular de la existencia. El clima político-religioso de la última parte del siglo XVI en Europa occidental, o sea, el mundo de la Contrarreforma, se prestó muy poco al florecimiento de nuevas utopías universales. Se sabe que los escritos filosóficos italianos del siglo XVI no fueron de los más originales en el campo del pensamiento utópico. La militante Iglesia católica se hallaba empeñada en consolidar sus fuerzas, al igual que hacían por su parte los Estados de Francia e Inglaterra. Por su lado, los teólogos protestantes de las zonas luterana, calvinista y anglicana estaban muy preocupados con la solución de los intrincados problemas que les había planteado la formulación de los nuevos dogmas religiosos.

La fantasía utópica de la época resultó claramente empobrecida, si se la compara con la edad dorada que va de 1450 a 1550 y con su resurgir con nuevas formas hacia 1600. Son abundantes las pastorales de tono nostálgico; son también numerosas las imitaciones de la *Utopía* de Moro; asimismo se detectan muchas invenciones arquitectónicas de carácter más bien privado. Pero la imaginación utópica de Occidente se quedó como dormida antes del magnífico despertar que se produjo en las primeras décadas del siglo XVII con las obras de Bacon, Campanella y Andreae. El Escorial, comenzado en 1563, fue quizá la estructura simbólica de esta edad antiutópica, siendo Teresa de Jesús y Juan de la Cruz su expresión mística, y la Compañía de Jesús, fundada en 1540, su organización social ideal.

INDICE

TOMO I

PRÓLOGO 7

INTRODUCCIÓN: LA PROPENSIÓN UTÓPICA 11

PARTE I

LAS FUENTES ANTIGUAS Y MEDIEVALES

1. El paraíso y el milenio 55
2. La edad de oro de Cronos 96
3. La gran transmisión 135

PARTE II

EL NACIMIENTO DE LA UTOPÍA

4. La pasión de Tomás Moro 167
5. Una *Città Felice* para arquitectos y filósofos 214
6. El cielo en la tierra para el hombre corriente........................ 258